د. فتحي بوعجيلة

ثورة النّخبة الإصلاحيّة التّونسيّة

واقعُها أفكارُها راهنيّتُها

مكتبة علاء الدين
صفاقس - تونس 2014

ثوْرةُ النّخبة الإصلاحيّة التّونسيّة

واقعُها - أفكارُها - راهنيّتُها

فتحي بوعجيلة

ثورة النّخبة الإصلاحيّة التّونسيّة

واقعها - أفكارها - راهنيّتها

مكتبة علاء الدّين

صفاقس -

العنوان: ثوْرة النّخبة الإصلاحيّة التّونسيّة

واقعُها – أفكارُها – راهنيّتُها

المؤلّف: د. فتحي بوعجيلة

الطّبعة: الأولى 2014.

الطّباعة: مطبعة قوبعة، صفاقس.

النّاشر: مكتبة علاء الدّين، صفاقس– تونس.

الهاتف: 74.400.119 (00216)

البريد الالكتروني: librairiealaeddine@yahoo.fr

الغلاف: الفنّان رؤوف الكرّاي.

ر.د.م.ك.: 978-9938-03-021-1

الإهداء

إلى ابْنَيّ: محمد فضْل وأحمد كرِيم

"وَأَصْلِحْ لِي في ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إليْكَ وإِنِّي مِنَ المُسْلِمِينَ"

(قرآن كريم)

مقدّمة

ممّا يثير التساؤل الملحّ عن مَكْمن الإشكال الحضاريّ، أن يجد التونسيّون نُخَبَهُم الفكريّة والسياسيّة، بعد أكثر من نصف قرن على الاستقلال، تطالب بالمطالب نفسِها التي استُشْهد واضطُهد من أجْلها رجال الحركة الوطنيّة، ومنها: الحريةُ، والعدالة، والكرامة، والتنمية، وسيادة الشعب، والتفريقُ بين السلطات، واستقلالُ القضاء، ومقاومةُ المحسوبيّة والانتهازيّةِ والميْز والحيْفِ والظلمِ والفسادِ واستغلال النفوذ بغير وجه حقّ، ورفْعُ قيود الاضطهاد والاستعباد، وغير ذلك ممّا يكشف عن أوْجه التشابه بين الاستعمار والاستبداد، وممّا يَطرح أسئلة كثيرة، ومنها:

ماذا فعلت الأنظمة العربية بعد الاستقلال، وماذا حقّقتْ به على امتداد نصف قرن وأكثر؟

هلْ أثبتتْ أنّها قادرة على أن تحكْم نفسَها بنفسِها؟

أيُّهُما أشدّ على الشعوب العربية: الأنظمةُ الاستعماريّة أمْ أنظمة ما بعْد الاستقلال؟.

غير أنّ النّكسة الصّادمة بعد ما سُمّيَ بـ"ثورات الربيع العربيّ"، التي لمْ تقمْ، لا سيَمَا في تونس، على الشعارات الدينيّة، ولمْ يشارك فيها أصحاب التوجهات الدينيّة على اختلاف فصائلهم، هي ظاهرة الغلوّ الدّينيّ الذي ارتفعت به، من جديد، أصواتُ المُنادين بنظام الخلافة الإسلاميّة التي تعتبر الديمقراطيةَ وتنافسيّة الانتخابات من الأشكال الغربيّة الكُفْريّة.

كما نادى أصحاب التوجّهات الدينيّة بدسترة الهيآت الدينية لتكون هي

الفيْصل في أمهات القضايا، وبالتنصيص على الشّريعة الإسلاميّة مصْدرًا للتّشريع في تونس، وتلكّؤوا في إقرار المساواة بين المرأة والرجل في نصّ الدستور. بلْ عارض بعضُهم فكرة الدستور الوضعيّ، أصْلاً، واعتبره مروقًا من الدّين.

وقد عادوا إلى النّقاب، وتعَدُّد الزوجات، والتّعليم الدينيّ التقليديّ، وتكْفير الفنّ والإبداع، وتبْديع بعض الاحتفالات الدينيّة، وهدْم قباب مقامات الأولياء والزوايا وحرْقها، إلخ..

ثمّ وقف نفَرٌ من هؤلاء، المتعصّبين للفكْر الماضويّ المنغلق، ضدّ الدستور التوافقيّ، الذي طالتْ كتابتُه، ولكنه سعى، على كلّ حال، إلى التأسيس لما اصطُلِح عليه بـ"الجمهورية الثانية"، وحمايةِ مدَنيّة الدوْلة، معتبرين إيّاه وصايةً من الغرْب، ومؤامرة تستهدف الإسلام في تونس.

وقد ثارت ثائرة "المُعتدلين" منهُم، على مسألة "حرّيّة الضمير"، و"تجريم التكفير"، ظنًّا منهم أنّ ذلك بابٌ لانتشار الكفر والفسوق والعصيان.

كلّ هذا وغيره دفعَنا إلى استذكار جهود النّخبة التونسيّة، في القرن الماضي، التي قاومت خطريْن اثنيْن:

* خطر الاستعمار الفرنسيّ
* خطر الجمود الدينيّ

وقد ناضَل عدد واسع من الأدباء والشّعراء والشّيوخ والسياسيّين ليقطعوا سبيل توظيف الدِّين والمتاجرة به مِن قِبَل فرنسا ووكلائها السياسيّين المحلّيّين، من جهة، وتوظيفِه من قِبَل بعض شيوخ الدِّين المُتعصّبين، من جهة ثانية.

وهاتان الجبْهتان هُمَا اللتان قاوَمَتا الشعْر الوطنيّ الحرّ المُقدِّسَ لإرادة الشعب والمستهزئَ بعقائد الخُمول والهوَان، وهُمَا اللتان قاوَمَتا الفكر الثائر على الخرافة والشعوذَة، وهُمَا اللتان قاوَمَتا الحركة العمّاليّة الرافضة للبؤس الاجتماعيّ، وهُمَا اللتان قاوَمَتا كلَّ داعيَة مستنير إلى ترشيد التفكير الدينيّ والاجتهاد، وهُمَا اللتان قاوَمَتا حرّيّة المرأة وحضورها في المجتمع..

وبالتأمّل في مشْهد بلادنا الراهن المحيّر بتداعياته، وتقاطعات دلالاته، وتداخل مساراته، وبارتباطه بالبيئة التونسيّة إلى منتصف القرن العشرين، يمكن تسْمية ما حصل، في السنوات الثلاث الأخيرة، بـ"الثورة الارتداديّة" التي

خلّفتْها الثورة الأمّ صلْب المشهديّة التونسيّة الممهّدة للاستقلال ثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا.

لقد تبيّن أنّ عملَ نخبة الثلاثينيّات والأربعينيّات من القرن الماضي في تونس، أضحى اليومَ أكثر راهنيّةً بما عبّر عنْه من شواغل فكريّة وحضاريّة، وبما استبَق إليْه مِن فكْر تقدّميٍّ لافت، وبما تسلّح به من جرأة المواقف وسلامة المقاربة.

ولكأنّ أبا القاسم الشابي (ت 1934)، والطاهر الحدّاد (ت 1935)، وعبد العزيز الثعالبي (ت 1944)، وهُمْ من أبْرز المثقّفين الفاعلين، يعيشون بيْننا، ويشهدون الأزمات والمشاكل المتراكمة والمتكاثرة، ويحْيوْن الحركة الشعْبيّة المتمرّدة، ويُعاينون الأفكار الثوريّة التي رافقها ارتدادٌ فكريٌّ غذّاه الواقع المأزوم، ورفَدَه الانفصام المُذْهل بيْن الذاتِ ولحظتِها التاريخيّة.

من أجل ذلك ارتأيْنا أن نقف عند آثار هؤلاء التونسيّين الثلاثة، لنرْصد ملامح نزْعتِهم الثوْريّة، ومقارباتِهم التي استبقت الحركات التحرّريّة على أكثر من صعيد.

وتناولْنا في هذه المحاولة ثوْريّة أبي القاسم الشابي الوجوديّة، ونظرته، الشاعريّة المتّقدة، إلى النفس والحياة والرّاهن. وتتبّعْنا من خلال رسائله ومذكّراته نظريّتَه في الأدب الحيّ، والأديب الفاعل والمجدّد.

كما درسْنا ثورة الشابي النقديّة من خلال "الخيال الشعريّ عند العرب"، وتجلّيات إبْداعه الشعريّ شكْلاً ومضمونًا. وليس من وجاهة الكلام أن نتحدّث عن الثورة دون أن يكون بيْت القصيد:

إذا الشعْبُ يوْمًا أراد الحياة فلابُدَّ أن يستجيبَ القـــدَرْ

أمّا الطاهر الحدّاد فقدْ عرضْنا لنزْعته الوطنيّة الثائرة في شعْره ونثْره، ولموْقفِه الحاسِم من التعْليم الدينيّ التقليديّ الذي خصّه بالتأليف.

ولمْ يبْرز الحدّاد مثقّفًا عضْويًّا تقدّميًّا رافضًا واقعَ البؤس والتخلّف والانحطاط مِثلما رأيْناه في: "العُمّال التونسيّون وظهور الحركة النقابيّة" وفي: "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، ولذلك كان هذان الأثران -مِحْورُ دراستنا- ثوْرةَ هذا المصلح الفذّ.

وقد ختمْنا مقاربتنا الواصلة بين الماضي والحاضر، رصْدًا ونقْدًا، بالبحْث في الأدب السياسيّ لدى الشيخ الزعيم عبد العزيز الثعالبي، من خلال موقفه من الاستعمار الفرنسيّ، ومشروعه في تحقيق السيادة والاستقلال، وتجربة الحزب الحرّ الدستوريّ. ثمّ تناولْنا فكْره الدينيّ التجْديديّ ومنزعه العروبيّ والإسلاميّ[1].

وقد مهّدنا لهذه الدراسات الثلاث بالبحْث في مفهوم الثورة ومداها الثقافيّ، ثمّ في معْنى النخبة وتداعي دلالاتها، ثمّ أجْملْنا ملامح البيئة التّونسيّة إلى أربعينيّات قرْن الاستقلال، لما تميّزت به، في هذه الحقبة بالذات، من حَراك ونشاط، بما أسْهم في رفْع منسوب الوعْي السياسيّ والثقافيّ.

إنّنا نسعى من خلال محاولتّنا هذه، إلى التوْليف، قدْرَ المستطاع، بيْن تفاصيل الفكر الإصلاحيّ التونسيّ ومشاغله التي لا تزال قائمة، وتتنوّع فيها الرؤى وتتباين فيها الأطروحات، وبيْن الواقع الراهن المنْهك بمعضَل القضايا التي زاد في تعاظم خطرها انعدام خارطة الإصلاح المراهنة على التقدّم والتفتّح لا النكوص على الأعقاب.

ولكنّ ميزة النخبة الإصلاحيّة التونسيّة أنّهم عالجوا قضاياهم بأنظار متحرّرة من الدغمائيّة الفجّة والماضويّة المقِيتة.

---

1 رتّبْنا الشخصيّات المدروسة حسب أسْبقيّة تاريخ الوفاة.

في مفهوم "الثوْرة" ومداها الثقافيّ

نودّ في البداية أن نحدّد ما نقصده بـ "الثورة " باعتبارها كلمة قد تمددت دلالاتها، عبر صيَغ مفاهيميّة لا رابط بينها أحيانًا، وتنوعتْ سياقاتها باختلاف مَحامِلها واستعمالاتها، وبتعدد مرجعيّاتها التي تُضفي على أثرها الفكريّ والحضاريّ والتاريخيّ في المجتمع سمة التقدّميّة أو الرجعيّة، وتمنحها البعدَ الإصلاحيّ التراكميّ أو المنزع العدَميّ الفوضويّ.

ففي سياقه اللغويّ[1]، يؤدّي مصطلح "الثورة" معاني:

- الظهور والبروز.
- الوثوب في شدّة وعنف.
- الانتشاروالتوسّع.
- الهيجان والفوَران والغضب.
- حركة الغوص على العميق الباطن غير الظاهر لجعْله فوْق، ومن ذلك قلْب أديم الأرض.

أما اصطلاحًا، فقد تضمّن اللفظ معنى "الحتميّة"، باعتبار سياقه الفلكيّ الأصيل، حيث أطلق العالم البولنديّ كوبرنيكوس (ت 1543) كلمة "ثورة" على حركة دائرة منتظمة لنجوم حول الشمس، وهي حركة لا تخضع لسيطرة الإنسان ولا لتحكّمه، وهي فوق مقدوره[2].

كما تعني "الثورة" معنى الحركةَ والنقلة النوعيّة والطفرة والقطيعة مع زمن مضى والانفتاحَ على المستقبل، باعتبار أن المصطلح مستعار من علم الفضاء ويقصد به الحركة الدائرية الكاملة للجرم السماوي حول محوره وبداية دورة

---

1 انظر ابن منظور: لسان العرب: "ثور".

2 انظر مثلا: جابر السكران: مفهوم الثورة – مجلة "الجريدة" الإلكترونية.

جديدة[1].

وتعني "الثورة" عند أهل القانون التغيير الجذريّ الذي لا يقتصر على نظام الحُكم أو الحائزين على السلطة، بل يشتمل التغيير كافة مجالات الحياة مثل الثورة الفرنسية سنة 1789، والثورة المصرية سنة 1919، وثورة 23 يوليو 1952 بمصر، وثورة الجزائر سنة 1954[2].

وقد اعتُبرتْ الكلمةُ مصطلحا سياسيًا، ولكنه -في نظرنا- تتداخلُ فيه الأبعاد الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، فيُقصَد منه عند البعض: الخروجُ عن الوضع الراهن، وتغييرُه سواء إلى وضع أفضل أو أسوأ.

ويعني المصطلَح عند آخرين: "العلْم الذي يُوضع في الممارسة والتطبيق من أجل تغيير المجتمع تغييرا جذريًا وشاملا والانتقال به من مرحلة تطوّرية معيّنة إلى أخرى أكثر تقدمًا، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكينًا لسعادة الإنسان ورفاهيّته، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنسانيّ نحو مثله العليا التي ستظلّ دائما وأبدا زاخرة بالجديد الذي يغري بالتقدّم ويستعصي على النفاد والتحقيق"[3].

وقد كان للثورة الفرنسية (سنة 1789) أثرٌ في إغناء تعاريف مصطلح "الثورة"، ومن ذلك تعريفها بكوْنها تغييرًا جوهريًا في الأوضاع السياسية والاجتماعية لدولة معيّنة، لا تتبع في إحداثه الوسائل المقرّرة لذلك في النظام الدستوريّ لتلك الدولة.

ويفرّق بعضهم بين "الثورة" و"الانقلاب"، بأنّ الأُولى يقوم بها الشعبُ نفسُه، في حين يقوم بالثاني بعضُ رجال الحُكْم.

ويبني آخرون هذه التفرقة على أساس أن الهدف من "الثورة"، هو إحداث تغييرات جوهرية في النظام السياسيّ و الاجتماعيّ، في حين يهدف "قلْبُ نظام

---

1 انظر مثلا: مصطفى بن تمسك: الثورة التونسية أو "حيلة" العقل الثوري في التاريخ - مجلة الحياة الثقافية، العدد 229 مارس 2012، ص 109.

2 معجم القانون ط. القاهرة 1999 ص 11.

3 محمد عمارة: الإسلام والثورة، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دون تاريخ، ص 9.

الحُكْم" إلى مجرّد إعادة توزيع السلطة السياسية بين هيئات الحُكْم المختلفة أو أشخاص القائمين به.

ويترتّب على نجاح "الثورة" سقوطُ الدستور، وانهيار النظام الحُكُوميّ القائم، ولكنها لا تمسّ شخصية الدولة، ولا تؤدّي في الغالب، إلى سقوط التزاماتها الدوليّة[1].

وتأخذ الثورة عند الأغلب من المنظرين — إن لمْ نقل جلّهم — الصبغة الجماعيّة التي تمّحي خلالها غالبًا النزعة الفردانيّة، وتتلاشى فيها العبقريّة أو النبوغ، فهي حركة اجتماعيّة، بها تحُلّ -بعنف- أسطورةٌ جديدة محلّ أسطورة قديمة"، وهي تغيير جماهيريّ سريع وعنيف[2].

ويعطي علماء الاجتماع مصطلحَ "الثورة" معنى التبدّل المفاجئ والسريع الذي يكون له تأثير بالغ في بنية المجتمع ومكوناته، ويحطّم استمرارية الأحوال الراهنة. و يعتبر الاجتماعيّون "الثورة" عملا قصديّا تقدّميًّا يبتغي إعادة بناء النظام الاجتماعيّ وإحكام نسيجه حتى بمجرّد توقّع اختلال وتفكك، فضلا عن كون "الثورة" عندهم ردّةَ فعل مِن قِبَل أفراد تجاه نظم و أوضاع غير مرضيّة.

وبمقتضى ذلك يكون من أسباب هذه الحركة العاتية المتمرّدة: استفحالُ التردّي الاجتماعيّ المنبعث من الفكر والسلوك، والتبلورُالفكريّ والإيديولوجيّ المَوَجّه إلى الثورة والتثوير، والتقاربُ بين الشعوب بما يكشف تأزّمَ المحلّي الموجود، ويفتح على معالم المنشود والموجود عند الآخر. ومن الأسباب كذلك، ظهورُ أنماط عقديّة وقيَميّة وحضارية جديدة تدفع إلى المساءلة وتنشّط لتجريب منوال ثقافيّ غير مألوف[3]، وانطلاقا من هذه العوامل والمقاصد، واعتبارا للمنهج الثوريّ المجتمعيّ، ينبّه البعض إلى ضرورة التفرقة بين مطلح "الثورة" ومصطلحات أخرى من قبيل "الإصلاح" و"التغيير" و"الانقلاب"...

وقد أشار محمد عمارة إلى أن العرب المسلمين الأُوَل عبّروا عن معاني مصطلح

---

1 الموسوعة العربية الميسّرة. ط 1 بيروت 2010 ص 1100.
2 صبري محمد خليل: مفهوم الثورة بين الفلسفة والعلم والدّين، على الموقع الإلكتروني: الرأي.
3 المرجع السابق.

"الثورة" بتعبيرات متعدّدة الحقول والسياقات، وقد زخر بها الأدب السياسيّ القديم، ومنها: الفتنة- الملحمة- النهضة- الخروج-...، معتبرًا الإسلامَ - عندما ظهر في شبه الجزيرة العربية، في جوانبه الفكرية والاجتماعيّة والسياسية- أولّ ثورة كبرى وأعظمَ ثورة في التراث الحضاري للعرب المسلمين، وقد برزت هذه الثورة في جبهتين: الجبهة الفكريّة والجبهة الواقعيّة[1] ويمكن التأكيد على أن تعرّف العرب إلى مفهوم "الثورة" الحداثيّ باعتبارها عمليّة مشاركة شعبية تهدف إلى إجراء تحويل اجتماعيّ، وتنتهي بتأسيس نظام سياسيّ جديد، لمْ يكن إلا في نهايات الخلافة العثمانية وبداية تشكل الدوَل العربية الحديثة، وذلك من خلال التمرّد على الاستبداد العثمانيّ، ثم الانخراط في الحركات التحريرية ضد الاستعمار، وهو ما وسّع لدى العرب المستعمَرين دائرة الوعي بمقومات التفوّق والسيادة والتطوّر في أوروبا، فكانت النزعة الثورية التائقة إلى رفع الوصاية الغربية على العالم العربي والإسلامي عاملا مساعدًا على تكوّن اللبنات الأولى في التفكير الليبراليّ التقدميّ عند المثقفين العرب[2].

وفي هذا السياق، وجد الفكر العربيُّ نفسه، متأثّرًا، في مخاضه التكوينيّ في القرن التاسع عشر، بالأفكار والمبادئ النقديّة الجذريّة التي كانت جزءا من الخطاب الفكريّ والسياسيّ المصاحب للثورة الفرنسية.

ولعلّ مفهوم الحرية الذي انتقل إلى الفكر الغربيّ من مبادئ الثورة الفرنسية، كان يهيّئ العقل العربيّ لإجراء حلحلة للجمود الفكريّ والثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ[3].

نخلص - هاهنا - إلى القول إن الثورة حركة مجتمعيّة شعبيّة ترسم لحظة الانعتاق من الراهن المأزوم نحو كينونة أفضل، ولكنّ هذه الحركة منبعثة - أبدا- من طاقة فكرية مكنونة في بواطن الذهنيات والمتصوّرات من القيم والمجرّدات تتوزّع قوادحها في أوساط المثقفين - أولا- فتكون لها علاقات -من قريب أو من بعيد- بمعيش الناس ومعتقدِهِم، وتأتلف صيرورة المجتمع برؤى

---

1 عمارة: المرجع السابق صص 12- 19.

2 مصباح الشيباني: الثورة العربيّة وتحدّي منطق التدويل، مجلة الحياة الثقافية، العدد 227 جانفي 2012 ص 99.

3 ناظم عودة: مقال على الموقع الإلكتروني Altahreer news.com.

مفكريهم وأطروحاتهم، ويولّد ذلك الائتلافُ فعلَ "اليقظة" ويدفعُ إلى المساءلة.

ووفق هذا التصوّر يحق لنا أن نتحدّث عن ثورات فكريّة، أو ثورات ثقافية، أو ثورات نظريّة، تطغى فيها النزعةُ الفردانيةُ العبقريةُ الخلاّقة، و"الجماعة أغنى من الفرد وجدانيًّا، وأعمقُ أنطولوجيًّا، وإن كان هو أدقّ منها علمًا وأبْينَ منهجًا"[1].

1 العيادي (سالم): بيان فلسفي لأجل نخَب بديلة – ضمن كتاب: في الثورة (مؤلَّف بالاشتراك)، ط 1. مكتبة علاء الدّين، صفاقس– تونس 2011، ص 26.

في معنى "النّخبة" وتداعي دلالاتها

لا شك أن الحدود اللغويّة لمادة: ن – خ – ب[1] مُفْصحة عن المقصد الدلاليّ من وراء تداول مصطلح "النخبة" في المقاربات الفلسفيّة والسياسيّة والثقافيّة، فأشهر المعاني القاموسية للكلمة وأخواتها: الاختيار والانتقاء والانتزاع. ومن المعاني غير المقصودة في الاصطلاح الشائع –بالتأكيد –، وهي معان منسلّة من استعمالات اللفظ عند العرب: الجُبْن وضعفُ القلب، والعضُّ والقرْص، والخرْق، ولعلّ المتأمّل فيها جيّدا يجد لها بَعيدَ دلالةٍ تساعد في القصد الأول المشتهر في معنى مصطلح "النخبة".

وفي القواميس الإنقليزيّة والفرنسية تعني كلمة élite: المجموعة ذات الاعتبار التي تكون لها مكانة متميزة في المجتمع، وتشارك –بواسطة القوة التي تمتلكها أو التأثير الذي تمارسه– في صياغة تاريخ فئةٍ ما، سواء أكان ذلك عن طريق اتخاذ القرارات أو الأفكار أو المشاعر التي تعبّر عنها والمواقف التي تتّخذه ويعطيها باريتو (ت 1923) صبغتها السياسيّة السلطويّة الأصيلة فيعرّفها بأنها فئة الأفراد الذين يتفوّقون في مجالات عملهم ويقدرون على ممارسة وظائف سياسية أو اجتماعيّة تخلق منهم طبقة حاكمة ليست في حاجة إلى دعم وتأييد جماهيريّ لأنها تقتصر في حكمها على مواصفات ذاتية تتمتّع بها وهذا ما يؤهّلها لاحتكار مناصب. في حين يعرّف آخرون "النخبة" بأنها التي تنظّم تلقين القيَم الضرورية في حياة المجموعة بأداءات من نوع خاص، وكل مجموعة مستقلّة نسبيا تنحو لأخذ شكل هرميّ وتتمتع بأكبر قدر من التمثيلات الرمزية والكفاءات التنظيمية يمكن أن يطلق عليها "النخبة"، والنُّخَبُ هي مجموع قادة الرأي العام والمؤثّرين فيه الذين يشكّلون اتجاهات الرأي العام واختياراته الفكرية والإيديولوجية، وهم –عند بعضهم – الذين "يستخدمون" الجماهير وينفردون بامتلاك القوّة في المجتمع من ثروة أو سلطة أونظام اتصال جماعيّ أو

---

1 لسان العرب: نخب.

تحكّم في سريان الأفكار والمعلومات لتشكيل الرأي العام في صالحهم.

ووفق المدرسة الإيطاليّة والألمانية، فإنّ النخب هي التي تحرّك التاريخ، وفاعليّتها هي الدافعة للجماهير حتى تصنع ثوراتها، ويذهب فلفريد وباريتو أن حتميّة وجود النخب أمر لا يقبل النقاش في حين ينفي آخرون ذلك، ويعتبرون ذلك الوجود خاضع موضوعيا لديناميّة الصراع الاجتماعي[1].

من جهة أخرى، يذهب سعيد شبّار[2] إلى استشعار خطر النخبة على المجتمع، فهي في نظره فئة أو طبقة تقوم بدور الوسيط في عمليّة التكوين والتفكير وتنوب عن الباقين في ذلك، وينبني فكرها على تعميق الهوّة بين عوامّ ومثقفين ويتعالى عن الواقع ومشكلاته، ويخصّص هذا الحكم بالقول إن النخب في الفكر العربي الإسلامي على اختلاف مشاربها يحكمها منطق واحد هو غرور امتلاك الحقيقة وفق ممارسة فجّة في بسط النفوذ الفكري والسيطرة والهيمنة، وإلغاء حق الآخر في المشاركة والتغيير، وبدايةُ ذلك تاريخيا -في نظر شبّار- كانت بعد عصر التابعين، حين تعطّل الاجتهاد وساد التقليد، ثم في التاريخ الحديث والمعاصر حين مزّقت الفكرَ العربي التوجّهاتُ القومية والعلمانية واليساريّة المتغرّبة والمنبتّة عن أصولها التراثية. ولا يخفى الخلط والتداخل في هذا التوصيف لاعتبارات تاريخية وثقافية. ويتلاقى اصطلاحُ "النخبة الفكريّة" أو "النخبة المثقّفة" أو "النخبة المستنيرة" مع ما يعبّرعنه بـ "الانتلجنسيا" وهي الفئة المثقفة المتميّزة والفاعلة والحاملة للوعي الثوريّ، وتعطي ولاءها للأفكار والمعرفة وتمثل الجانب الخلاّق في الفكر الاجتماعيّ السياسيّ[3]، وينضوي تحتها "المثقف"، وهو مصطلح "وُلِد في فرنسا" على حدّ عبارة علي حرب[4] ويعني

---

1 نصر محمد عارف: نظرية النخبة ودراسة النظم السياسيّة العربيّة الإمكانات والإشكالات، ضمن مؤتمر الثالث للباحثين الشباب بعنوان: النخبة السياسيّة للباحثين الشباب 1996.

2 سعيد شبّار: في مفهوم النخبة.. ودورالوسيط والمُصادِر الثقافي -على الانترنيت- ضمن منتديات الفكر العربي.

3 انظر مثلا: البيطار (نديم): المثقفون والثورة: الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية - ط 1، 2001 بيروت.

وانظر: شبكة النبأ المعلوماتية - على الانترنيت - : مصطلحات ثقافيّة الانتلجنسيا.

4 علي حرْب: نقد المثقف أو أوهام النّخبة: نحو سياسة فكريّة جديدة، "موقع سؤال

الشخص المتعلم الواعي المشارك في بناء المجتمع دون انعزاليّة ووفق اندفاع ذاتيّ، قلْنا ينضوي المثقف تحت الانتلجنسيا إذا انتهى إلى مفاهيم وتصوّرات رافضة للوضع القائم واعية إلى تعديله جذريًّا، وتكون "الانتلجنسيا" بهذا المفهوم هي الصانعة للثورة خلاف ما يذهب إليه الفكرالماركسي في نظريّة "البروليتاريا"، وكما يؤكّد نديم البيطار[1] فإن تخلف الواقع الموضوعيّ يزيد في احتمال ظهور حركات ثوريّة جذريّة تنظمها انتلجنسيا طليعيّة وهوما يبرز دور المثقفين في العمل الثوريّ، وهو ما حدا بالبعض إلى تصنيفهم ضمن ما يُسمّى بـ "البروليتاريا الثقافيّة". كما يفتح مفهوم النخبة المثقّفة الفاعلة في المجتمع بالتثوير والتغيير الإيجابيّ، على ما سمّاه انطونيو غرامشي بـ "المثقف العضوي" الذي لم ينفصل مفهومه -عنده- عن عشرينيات القرن العشرين في إيطاليا، ويعني المثقفَ المضطلعَ بمشروع ثقافي يتمثّل في الإصلاح الثقافيّ والأخلاقيّ، من غير أن يكتفيَ بدور"الفصاحة المحرّكة للعواطف والانفعالات"[2].

إن المركزية الثقافية لدور النخبة في المجتمع مقوم أساسيّ في رسم معالم الفكرالتقدّميّ التنويريّ الذي يتخذ من الآراء والمواقف والأحداث مسافة المساءلة، ويقتطع مهلة الاستبطان والاستقراء، ويتجاوزُ، وفق نسق حثيث في الالتزام المبدئيّ والمسؤولية الحضاريّة، "بهتةَ التصْنيم" إلى فعل النقد والإنتاج والخلق الذي يُشْعر بحركة الفكر المبدع البنّاء الذي لا ينتظم داخله خيط التناقض والازدواجيّة، ولايسعى - في خلل منهجيّ- إلى إعادة إنتاج أنساق فكرية متكلّسة.

وفي هذا السياق، يرى المفكر علي حرب أن "العقلانيّة" ليست فكرةً تقوم بذاتها ولذاتها، بقدر ماهي صياغة لتجاربنا وعلاقاتنا بالأشياء والأحداث بلغة مفهوميّة لا تكون نهائيّة بل تخضع باستمرار للنسخ والتعديل أو للصرف والتحويل، ويعرّف "الاستنارة" بأنها ليست شعارا ينبغي تبجيله والدفاع عنه بقدر ماهي مساحة لمارسة حيويّة التفكير التي ينبغي خلقها وتوسيعها على

التنوير".

1 البيطار: م. س. ص 23.

2 لطفي عيسى: المثقف العضوي انطونيو غرامشي — الحوار المتمدّن عدد 2903 "على الانترنيت".

نحو متواصل على سبيل العودة النقديّة للفكر على ذاته لمساءلة بداهاته أو فحص نتاجاته أو تعرية آليات اشتغاله[1].

وبناءً على هذا فإن المثقف التنويريّ والعقلانيّ والتحرّريّ، وهو الذي يؤلّف -إلى جانب آخرين- "النّخبة الطليعيّة"، إنما هو الذي يلازم النقد الذاتيّ على نحو يتيح له أن يتحوّل عمّا هو عليه بإغناء مفاهيمه[2]. لقد ذهب بعضهم[3] إلى أنّ "ما بعد الحداثة" قد أسقطت مع جملة ما أسقطت من مفاهيم ومعايير مفهوم "النّخبة" – ببعدها التنويريّ أو التثويريّ أو العضويّ أو الطليعيّ–، ومعيار "الممارسة" في جميع حقول إنتاج المعنى والقيمة، وكرّست مقابل ذلك مبدأ "ديمقراطية" المعرفة والثقافة والفنون فعطّلت بذلك شروط "التنخّب"، واستعملت مصطلح "الخبرة".

وفي قراءته الثورةَ التونسيّة، يرى سالم العيّادي أن "النخبة النخبويّة" التي نصبت نفسها وصيًّا على عقول الناس وأذواقهم وعقيدتهم، لمْ تقدر على تحويل الثورة إلى واقع فعليّ، فهي عندهم لمْ تبرح المسألة "الشعريّة" أو "الروائية"، فلم تكن إلا آلة منتجة للأوهام، وهي لا تثق في "الشعب" وفْق "ريْبيّة" تجاهه حتى يصير كيانا هلاميًّا مشكوكا في مدلوله، ولا تراه إلا "كيانا عواميّا" أو "جمهورا غوْغائيا"، كما أن الشعب في نظر هذه "النّخب" هو "مفهوم كمّيّ" دون أساس روحيّ جامع أو أفق حضاريّ. وقد وصف العيادي هذه "الجماعات الفكريّة المثقفة" بأنها "نخب سفسطائيّة عدميّة" تعتقد بأنها مالكة لـ "حقيقة" مضادّة لما يدركه الشعب من حقّ. وفي هذا السياق يشير إلى أن هذه "النخب الحداثية والتقدّميّة" تتخبّط في "دغمائية مطلقة" ترى بمقتضاها أنه لا سبيل إلى إقناع الغرب بولائنا له إلا إذا كنا علمانيّين داخليّا حيث يُفتّت الشعب إلى ذرات فردانيّة لا يجمع بينها إلا التعاقد وهو المعنى العميق لمفهوم "المواطنة الليبراليّة" الذي شوهته النخب فجعلته نقيضا مباشرا للإسلام، وتراهن هذه النّخب أيضا على إمكانية تقديم واجهة "التنصير" كحقّ تحميه "العلمانيّة" حتى يصير إلحاق قرطاج بـ "الإمبراطوريّة الرومانيّة" أمرا ممكنًا من جديد.

---

1 حرْب: م. س.
2 حرب: م. س.
3 راجع مثلا: سالم العيادي: م. س.: الفصل الأوّل: في الدكتاتورية صص 11– 30.

ويميّز العيادي بين هذه "النّخب النخبويّة" و"النّخب الشعبيّة"، فهُما ضديدتان عنده، فالأولى منبتّة عن الشعب متسلطة عليه، وقد سفّهتها الانتفاضات الشعبيّة العربيّة، والثانية وهبت وجودها للشعب وقدّمت منذ الحركة الوطنيّة البراهين الفعلية على انتسابها إلى الشعب فكرا وخطابا وممارسة، ولم يكن الشعب التونسي متقدما على "نخبته الشعبيّة" يسارية كانت أو قومية أو إسلامية، ولا هذه كانت متأخرة عنه، بل ماحدث إنما هو عدم تساوق تاريخي بين فعل النخبة الوطنيّة وفعل الشعب ومردّ ذلك إلى سببين هما "التدخّل الخارجي الإمبريالي من ناحية ووجود "ألسنة آثمة" موّهتْ من ناحية أخرى.

لقد كان الطاهر الحداد معوّلاً على وعْي النّخبة، وهو أحدُ أعلامها، في التحرّك الإيجابي والفاعل للنهوض بالمجتمع التونسي وإصلاح أوضاعه، بل الثورة على السائد المأزوم، يقول، عقِب عرضه لتردي الحالة الاجتماعية والاقتصادية التونسية، : "إنني أذكر هذه الأدواء بهذا التفصيل وقصْدي من ذلك بيان عظم العمل والمسؤولية التي يلزم أن يتأمّل فيها المفكّرون لإيجاد العلاج المناسب وليس لمجرّد الانتقاد والتقبيح كما قد يَفهَم بعضُ مَن يرَوْن ستر العيوب على أنّ مَن هُمْ في هذه الحالة ليسوا على اختيار في تركها فجأة وإنما يلزم وجود رجال يعملون لتهيئة الانقلاب العام وتلك مشكلة في البلاد التونسية"[1]، متمثّلا ريادة النخبة الأوروبيّة التي سهّل العلم لأفرادها أن يكونوا من الأبطال المنتشلين لها من هوّة الألم والموت البطيء[2]، ومستحضرا مكاسب العلماء المنقطعين لخدمة الإنسانية التي نالتها الحركات الاجتماعية[3].

---

1 العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية، تقديم فتحي الرقيق ط 1 دار صامد 1997.
2 م. س. ص 19.
3 م. س. ص 22.

البيئة التّونسيّة[1]: أرضيّة الثورة ووطنُها

تميّزت العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين بحراك متعدد الأبعاد كان – في نظرنا– في علوّ نقطة سامقة ينتهي إليها فيضان ماءِ نافورةٍ برّاق، يدفعُه ماءٌ منبثق حيّ رقراق وينساب هو ماءً صافيا ليؤلّف حركة دؤوبة سيّارةً لا تتوقّف. لقد كانت هذه المرحلة من تاريخ تونس موصولة بصفحاتٍ قبلها وسمتْها نكبةُ الوصاية الأجنبيّة وصدمةُ الاحتلال، ولكنّها زخرت –حول ذلك– بكثير من الإنجازات الحضارية وفيها دستور عهد الأمان، وأصدر أبو النهضة التونسية الأول خير الدين التونسي (ت 1890) مشروعه الإصلاحي الرائد "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وتأسست الخلدونية رمزًا آخر لمواكبة العصر، معرفيًّا، وافتتح أنشطتَها الشيخ سالم بوحاجب (ت 1924) بمحاضرة تاريخية فتحت العينَ على أنواع العلوم، ومنزلةِ العلوم الكونية من المنظور الديني، وأثرِ تخلي المسلمين عنها في تشويه صورة الدين الإسلامي وتخلفِ أتباعه، ثمّ زارها الشيخ المصلح محمد عبدُه (ت 1905) سنة 1903، ضمن زيارته الثانية إلى تونس، ليلقيَ محاضرته الشهيرة في العلم وطرق التعليم مؤيّدًا وملحًّا على المضيّ في إصلاح التعليم التقليدي وتطويره. وكانت قد انبعثت سنة 1898 أول لجنة في إصلاح جامع الزيتونة ترأسها الشيخ محمد العزيز بوعتور (ت 1907)، وقد تزامن تأسيسُ هذه اللجنة في تونس مع صدور مجلّة المنار في مصر على يديْ الشيخ محمد عبدُه وتلميذه محمد رشيد رضا (ت 1935)، وهو مؤشر على "الهبّة العلميّة الرسميّة" في مسار إحداث تعديل منهجيّ في منوال التثقيف الديني والفكري. كل هذا جعل المعطى الثقافي في أواخر القرن التاسع عشر خيرَ

---

1 انظر لمزيد التدقيق في التواريخ والتفاصيل في هذا المحور مثلا:
* ابن عاشور (محمد الفاضل): الحركة الأدبيـة والفكريّـة في تـونس ط.الـدار التونسية للنشر 1972، / أركان النهضة الأدبية في تونس ط. تونس 1960.
* خالد (أحمد): أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل ط 3 الدار التّونسيّة للنّشر 1985.

تمهيد لديناميكية القرن الجديد قرنِ المدّ التّحرّري السائر في خط تصاعديّ.

أ- الحراك النّضالي نحو تثبيت الذّات الثّقافيّة والكرامة والاستقلال

عُرِف في بدايات القرن العشرين المؤتمرُ الاستعماري المنعقد بمناسبة المعرض الاستعماري الدولي في مرسيليا دعت إليه جمعية "الاتحاد الاستعماري الفرنسي"، وقد تبيّن أنه كان من بين مساعي المستعمر إلى فرنسة الشباب التونسي، في حين كان يُظن به –من قِبَل التونسيين– أن يدْعَم سبل التعاون والتثاقف والتفتّح، فكان الردّ عليه بتأسيس "الجمعيّة الصادقيّة" وحاضر فيها كبار علماء الزيتونة ومنهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973) بمحاضرة" أصول التقدم والمدنية في الإسلام"، والشيخ محمد الخضر حسين (ت 1958) بمحاضرة "الحرّيّة في الإسلام"، وانعقد مؤتمر شمال إفريقيا تحت رئاسة الوالي العام للجزائر جونار وكان من دعاة سياسة التقارب وخطب في افتتاحه السفير "روني ميلي" محاضرة بعنوان: "هل الإسلام غير قابل للانسجام مع المدنية العصريّة"، ذكر فيها أن معرفة الدين الإسلامي متحتّمة لدراسة جميع المسائل المتعلقة بشمال إفريقيا وأن الاتصالات بين الأوروبيين والمسلمين تفرض عليهم فهم الإسلام بما يعينهم على تحقيق مصالحهم، وندد بمعاملة الغرب للحضارات الأخرى معاملة عنصريّة وغير ذلك من المحسّنات الأدبية التي لم تلْق كبيرَاهتمامٍ يؤثر تأثيرا إيجابيا بعيدا في خدمة فرنسا[1].

فقد تجاوز الوطنيون، في التعامل مع المستعمر، مرحلةَ التفاهم التي لم تكن إلا تجربة فاشلة، إلى طورالمطالبة والاحتجاج، وقد اعتُبرتْ محاضرة البشير صفر (ت 1917) في حفل افتتاح تكية الأوقاف سنة 1906 "أولَ صرخة في المطالبة بالحقوق الوطنية والتذمّر من الاستعمار"[2] فكانت –مثلا– ثورة الفراشيش، وهي حركة تمرّد في القصرين وتالة أعلنتْ احتجاجَها على تسلط المستعمرين على أراضيها، وعلى وضعيتهم المعيشية الصعبة خاصة مع حدّة موجات البرد القارس ثم الجفاف، وكانت معركة الزلاّج أبرزَ أحداث سنة

---

1 انظر ابن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية صص 107– 109.

2 م. س. ص 101.

1911 الخطرة، والتي أسفرت عن حصار عسكري للعاصمة التونسية دام عشر سنوات. ثم ألقت الحرب العالمية الأولى بثقلها على البلاد فكانت الثورة المسلّحة بالجنوب التونسي. وتطلّعا إلى أوضاع يسودها السلم والحرية كان مؤتمر فرساي سنة 1919، وقد كان بمثابة الفسحة النضالية التي جددت في الوطنيين نفَس المقاومة وكان من ثمار ذلك – بعد عام– تأسيسُ الحزب الحرّ الدستوري، وتتالت التحرّكات المناهضة لمحاولات الهيمنة والاستلاب، فكانت الحركة الشعبية الهائلة سنة 1933 ضدّ التجنيس ودفن المتجنّسين في المقابر الإسلامية، وكان هذا الموقف الشعبي العروبي الوطني ثلاثَ سنوات بعد بهتة المؤتمر الأفخارستي الكنائسي التبشيري بتونس الذي كان بمثابة التحدّي للتونسيين والاستفزاز لشعورهم الديني بتساهلٍ صادمٍ مِن قِبَل بعض السياسيين وشيوخ الزيتونة ووُجَهاء البلاد.

ب- الصحافة: صوت الكفاح والهويّة

استُهلّ القرنُ الجديد بصدور قانون الصّحافة، مما كان له بالغ الأثر في تنشيط "صاحبة الجلالة"، فتهاطلت الجرائدُ التونسية لتكون لُبَّ الحركة الوطنية، وواجهتَها، والصوتَ المناهضَ لعسف الظالم المستبدّ، وخطَّ النهضة والتطوّر، ونصير الأصالة والتّجذّر. ومِن بيْن عناوين الصحف الصادرة جريدة عبد العزيز الثعالبي (ت 1944): "سبيل الرشاد"، وجريدة "الصواب" لمحمد الجعايبي (ت 1938)، وجريدة "التونسي" صوت الحزب التطوّري أو حزب الشباب التونسي، وجريدة "النهضة" للحزب الإصلاحي، وغيرها من الصحف العديدة والكثيرة الناطقة بالعربيّة والفرنسية والتي لقيَت مضايقات عدّة بالحجز والتعجيز المالي والاتهامات المغرضة، تكون أحيانا من قِبَل السلطات الفرنسية وأحيانا أخرى من قِبَل المحافظين المتشدّدين وأصحابِ الامتيازات والسلطة الدينية والسياسية من التونسيين، وكان ذلك سببا في تعطّل جلّها. هذا إلى جانب المجلاّت الثقافيّة المستنيرة من قبيل "السعادة العظمى" لمحمد الخضر حسين، و"المجلّة الزيتونية"، و"نشرة الجمعية الخلدونية"، و"المجلة الصادقيّة" وغيرها.

وقد تباينت اتجاهاتُ الصحافة التونسية النشيطة –حينذاك – فبعضُها دستوري قديم مثل "الصواب" و"الاتحاد"، وبعضها دستوري جديد مثل "العمل"، وبعضها تعاونيّ مع إدارة الحماية مثل "الحاضرة"، وبعضُها شيوعيّ

مثل "حبيب الأمة" و"حبيب الشعب". واشتهر أعلام صحفيّون بارزون من الوطنيّين أمثال عبد الرحمان الصنادلي (ت 1935)، ومحمد الجعايبي، والهادي العبيدي (ت 1985)، ومحيي الدين القليبي (ت 1954) في جريدة "الإرادة"، وعلي بوشوشة (ت 1917)، وسليمان الجادوي (ت 1951).

ج- النشاط الأدبيّ والفنّي: نهضة الإبداع

كما يقول الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مشيرا إلى روافد الحركة الفكريّة الإبداعية في تونس خلال الثلث الأول من القرن الماضي، فإن المجلات المصريّة الراقية والتآليف التي تبتكر صور البحث العلمي الطريف مثل كتب جرجي زيدان (ت 1914) ومحمد فريد وجدي (ت 1954) ورفيق العظم (ت 1925) أو التي تنقل صور البحث العلمي والفلسفي عن مفكري الغرب ومثل مترجمات أحمد فتحي زغلول (ت 1914) أو تفتح مناهج المقارنة بين الأدب العربي والآداب الغربية، قديما وحديثا مثل كتب روحي الخالدي (ت 1913) وسليمان البستاني (ت 1925) أو التي تعرب روائع من الآداب الغربية بأقلام عربية بليغة مثل حافظ إبراهيم (ت 1933) والشيخ نجيب الحداد (ت 1899)، إلى جانب المقالات والأعمال النثرية المشتهرة لمحمد المويلحي (ت 1930)، كانت كل هذه الأصناف من الإبداعات الشرقية وغيرها تفتح أبصار الكتّاب التونسيين على طراز جديد من الإنتاج والتحرير جديد، فظهر الأدب الجديد المبتكر بشقّيْه النثري والشعري المتأثر بالنمط المشرقيّ، إلى جانب الطابع الغربيّ الذي وسم الإنتاجَ الأدبيَّ في الصحف والمجلات والكتب المفردة بالمعاني والصور والأساليب المستلهمة من الحضارة الأوروبية، وتعاضد ذلك بالإسهامات في تعريب بعض الإنتاجات الأجنبية.

من ذلك تُذْكَرُ على سبيل المثال أولُ رواية تونسية متواضعة ذات بعد إصلاحي ديني بعنوان "الهيفاء وسراج الليل" كتبها صالح السويسي (ت 1943) ثم روايتا محمد الحبيب (ت 1980)، وأعمالُ محمد مناشو (ت 1933) صاحب القطع الفنية النثريّة القائمة على الخيال والحوار، إلى أن برز أحمد خير الدين (ت 1967) بنصوصه الذائعة الصيت، وتنامَى الإنتاج القصصي في المجلات الأدبية مثل قصة "روح ثائرة" لأبي القاسم الشابي (ت 1934)، وقصة "دموع القمر" لمصطفى خريّف (ت 1967)، وقصة "زوجة أحمد شرودة" لمحمد عبد الخالق البشروش (ت 1944)، وقصة "هل كان مجنونا"

للتجاني بن سالم (ت 1973). وأخذ أدبُ الرحلة نصيبَه من نشاط المبدعين التونسيين فكتبَ فيه مثلا محمد ابن الخوجة، ومحمد المقداد الورتتاني. أما الشعر فلم يُعْدم "الصبْغةَ العصريّة" وقتها، وهي أن يكون مرآةَ المجتمع وصوّانا لمعالم الحضارة الحيّة، ناسجا فيه الشعراءُ التونسيون على منوال حافظ إبراهيم وأحمد شوقي (ت 1932)، فبرز الشيخ محمد النخلي (ت 1924)، والخضر حسين، وصالح السويسي، ومحمد الحشايشي (ت 1912) وغيرُهم ممن تزعموا حركة إحياء قيم الإسلام، ثم برز سالم بن حميدة (ت 1961) ومحمد مناشو في الشعرالمَثَليّ والقصصي التربويّ، ثم برز محمد الشاذلي خزنه دار (ت 1954) ومصطفى آغا (ت 1946) ومحمد السعيد الخلصي في الشعر العاطفي والحماسي الوصفي الرقيق ثم كان الشعر الوجداني الجميل والبديع بالشابي وخريف وكرباكه (ت 1945) ومحمود بورقيبة (ت 1956).

وقد عرفَ النشاطُ المسرحيّ التمثيليّ التونسيّ طريقَه إلى الفضاءات الثقافية ثم الإذاعة في هذه الفترة ثم فيما بعدها، منشّطا الكتابة الأدبية، فتأسست أول جمعية تمثيلية تونسية، واسمها "النجمة التمثيلية" سنة 1908، كما تأسست في هذه السنة نفسها جمعية "الشهامة العربية"، وبإيعاز من عبد العزيز الثعالبي والبشير صفر وعلي باش حامبه (ت 1918) تكوّنت سنة 1911 جمعية "الآداب" وقدّمت عروضا مسرحيّة في تونس والجزائر، وفي الثلاثينات تأسستْ فرقة "المسرح وظهرتْ أولُ مسرحيّة للكاتب محمد الجعايبي مثّلتْها فرقةُ إبراهيم حجازي، ثم مثّلت جمعية "الشهامة العربية" رواية لمحمد مناشو، إلى أن توحّدت الجمعيات التمثيلية في "الاتحاد المسرحي" سنة 1936.

إن المستخلص من هذا العرض التمهيدي هو أن تونس تهيّأت في الثلث الأول من القرن العشرين كما ينبغي، للاندراج في المنظومة الحداثية بما هي تأصيلٌ للكيان – بتعبير محمود المسعدي– يستدعي تحصينَ المقومات الذاتية ضد الاستلاب والتغريب، وفي الآن نفسه، كان المدّ الحداثي كسرًا لحاجز الخوف من ثقافة الآخر في الأطروحات الفكرية والأنماط الاجتماعية والتعبيرات الإبداعية. غير أنه لا يمكن أن ندّعيَ لهذه الفترة من تاريخ تونس "سِلْمًا فكريّة" انفتحتْ لمواقف ثوريّة دون جلبة وضوضاء وعنف رمزيّ متنوّع الوجوه، فالواقع التاريخي يثبت أن قُوَى الجذب إلى الوراء وأنصارَ "السكونيّة الثقافية" لم تزلْ فاعلة وقتَها، ومِن الغريب أنها حيّةٌ تُرْزَق إلى عهدنا الحاضر بعد ثورة الكرامة.

وجديرٌ بالذكْر أنّ الحراك الفكري التونسي انتظم على خطّ النهضة العربية الذي تعددت مرجعياته وتوجهاته، وقتذاك، وأهمّها – كما لخّصها الأستاذ أحمد السماوي–[1]:

– **توجّه أول:** يمثّله المصري رفاعة رافع الطهطاوي (ت 1873)، والتونسي خير الدين باشا، ويرى ضرورة الاقتباس عن الغرب بماهو استرداد لمجد حضاري كان للمسلمين قبل أن يفوّتوا فيه للغربيّين الذين استثمروه خير استثمار، وبمقتضى ذلك يسعى أصحاب هذا التوجّه إلى تأصيل مكتسبات الحداثة الغربية في الفكر الإسلامي القديم في "نرجسيّة" غير خلاّقة تدفع الأمة الإسلامية إلى أخذ ما عند الغرب "لا لأنه نافع في ذاته، ولكن لأنه أثبت صحة ما فعلته الحضارة الإسلامية قديما".

– **توجّه ثان:** يعرض مشروعَ الإحياء الديني الذي يعتبر "الإسلام الحقيقي" دينا ومدنيّة إنسانية مزدهرة، ولذلك فهو لا يستوعب الحضارة الغربية فحسب بل ينافسها ويتجاوزها إذا تخلّص أتباعه من الخرافة والجهل والخمول والاستبداد. وقد قدّمتْ هذه الأطروحةَ جريدةُ "العروة الوثقى "لصاحبيْها جمال الدين الأفغاني (ت 1897) ومحمد عبده.

– **توجّه ثالث:** ذو رأسيْن متنازعيْن لا يجمعهما إلا ادعاءُ كلٍّ منهما نفسه الممثّل الأوحد لفكر الأفغاني وعبده. أما الأول فهوالمنزع السلفي الأصولي الذي ينادي بالتديّن النقي الصافي من البدع والزيادات، ويدعو إلى نظام في الحكم على غرار ما شهده السلف، ويعتمد فكر ابن تيمية (ت 1328 م) ومنهج ابن عبد الوهاب النّجدي (ت 1791) مرْجِعًا. ورمزُ هذا المنحى محمد رشيد رضا، ثم عبد الرحمان الكواكبي (ت 1902). أما المنزع الثاني فهو الطرح العَلْماني الذي تبنّاه ودافع عنه وروّج له نخبة من مثقفين مسيحيّين منبهرين بالغرب الأوروبي، من أمثال شبلي شميل (ت 1917)، وفرح أنطون (ت 1922)، وسلامة موسى (ت 1958). ويعتبر هؤلاء أن الدين مقوّم وحدة لا تفرقة، ولذلك نادوا إلى مدنيّة الدولة، والفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية وفصل الجوهري عن العَرَضي في فهم الدّين، مقلّدين في ذلك الغربَ تماما.

---

1 السماوي (أحمد): الاستبداد والحرّيّة في فكر النهضة، ط 1 صفاقس 1998، صص 22– 34.

– **توجّه رابع:** سُمِّيَ بـ "الليبرالية العربيّة" مثَّله أحمد لطفي السيد (ت 1963) ومحمد حسين هيكل (ت 1956) وعلي عبد الرازق (ت 1966) وطه حسيْن (ت 1973) وغيرهم ممَن سُمُّوا بـ "العلمانيين الإسلاميين"، وكانوا يسعوْن إلى استلهام الحضارة الأوروبية دون تنكّر لثوابت الدين الإسلامي وروح الشرق العربي، مع أنّهم "كانوا يلومون الغرب على تنكّره لمبادئه ويطالبونه بالعودة إليها صافية نقية"[1].

1 م. س. صص 33 – 34.

أبو القاسم الشابي: حتّى لا تموت الثورة في الإنسان، ولا تُغادِرَ الإبداعَ

1- النفس / الوجود / الرّاهن

كانت حياةُ الشابي الإنسان، خارجَ "لحظة المكاشفة الشعريّة" بتعبير الأستاذ اليوسفي وخارجَ الدورِ الثقافي والنقدي الذي اضطلع به في الكتابة النثريّة والشعريّة، كانت حياةُ الشابي – خارج كلّ هذا – لا تحتمل الوداعة الكاذبة أو النفاق النفسيّ والاجتماعيّ. كما أنها أَلِفتْ "النوبات الثوريّة"، تنتابه أحيانا كثيرة في خاصّة نفسه وفي علاقاته بالآخرين، مما جعل من طبيعته عنصرا خلاّقا في تهيئة قاعدة مكينة يتأسس عليها منزعه إلى المتغيّر الحيّ، والقطع معِ الجمود المقيت. ففي توصيفه لقلبه المفعم برقة الإحساس، والمتحوّل بين التقلّبات الوجوديّة، يقول أبو القاسم الشابي: "تعْرُض لقلب الإنسان الذي لا تنتهي أطواره أزماتٌ نفسية ثائرة يعصف بها الألم والقنوط بكل حقائق الحياة، وتتزعزع معها كل قواعد الإيمان والحق والجمال فيشعر المرء كأنما انبتّ ما بينه وبين الكائنات من وشائج الرحم والقربى فأصبح غريبا في هاته الدنيا الغريبة في نفسه وكأنما الحياة فنّ من العبث المرعب المملّ الذي لا يجدر بالعطف ولا بالبقاء ولكن من رحمة الأقدار أنها حال عارضة لا تدوم إلا كما تدوم عاصفة البحر، تُكدِّر صفاءه وتُحِيل جماله إلى شناعة، وأنغامَه إلى عويل، وانسجامَه إلى فوضى، ثم تقرُّ العاصفة وتسكُنُ ويرجع البحر إلى زرقته الصافية وألحانه المتّزنة وجماله الساحر الأبدي.."[1]

لقد أحْكمَت الأرزاءُ في مشاعر الشابي ثنائيات اليأس والأمل، والسعادة والشقاء، والوثوب والوهن، تتلازم ليشقّ بها صاحبُها مشواره في الحياة، ويلوّنَ بها مواقفه من الكون والناس والأفكار والعقائد، مزهوّا حينا، ومكلوما حينا

---

1 ديوان أغاني الحياة ط. الدار التونسية للنشر 1970، ص 145.

آخر، ومتحديا طورا ومستسلما طورا، راضيا مرّةً وساخطا مرّةً، وهكذا، دون استقرار زائف هو إلى سكون المقابر أقربُ. يبوح لصاحبه محمّد الحليوي (ت 1978) في رسالة يوجّهها إليه قائلا في تصوير بديع: "أتريدُ أن أحدّثك بأسرار "نفسي الكبيرة الملهمة" كما شئتَ أن تقول-؟ إن هذه "النفس" يا صاحبي لأهْوَنُ، والله، من ذرّة رمل في أكفّ الرياح وإن هذه "النفس" لأحقر من تلك البعوضة المغتبطة بطنينها بين المزابل وإن هذه النفس لأشقى بما وضع الله فيها من شعور من كلّ أبناء الحياة إن الذرّة من الرمل لتعبث بها ما شاءت الرياح ثم تقرّ العاصفة وتسكن فإذا بها ذرّة هادئة ساكنة بين ذرّات الرمال تحلم أحلامها الأبديّة الخرساء وترقد بعيدا عن ضجيج الدهور وضوضائها وأنات الحياة وأرزائها أما هذه النفس فإنها طائر معذّب مطعون يسكب دماءه فوق الصخور القاسية وبين أشواك السبيل دون أن يظفر بعشّه الذي عبثت به العاصفة ولا بسربه الذي شرّدته النسور...، ها أنا مدلج في سبيل الحياة الأقتم وهاهي الأشباح الرهيبة تتعقّبني وتسمعني أناشيد السخرية والازدراء، ولكني سأظلّ سائرا منتظرا صباح الحياة وسأظلّ مردّدا على هاته الغابات والكهوف أغنية الحيرة والحنين إلى أن يبدو الصبح أو يسكتني صراخ القبور...، سأظلّ سائرا في سبيلي وأظلّ ناثرا في هاته الحقول الجرداء العارية بذور الأسى إلى أن يبدُوَ القمر الجميل فتتفتّح الأكمام عن ورود جميلة ضاحكة ويتغرّد البلبل من وراء الزهور.. سأظل سائرا في سبيلي متغنّيا بهاته الأوجاع والدموع ..."[1].

ولعلّ هذه الموجات العاتية التي تغمر قلب الشابي هي التي تبسط له في نظرته إلى الحياة أجنحةَ الثقة في النفس والناس، وهي التي سرعان ما تملؤه – في ذات الآن– تبرّما وضيقا وقنوطا يفوق الحدود ففي مذكراته مثلا يقول ناقلا أجواء جلسة في قاعة المطالعة بجمعية قدماء الصادقية: "خرجنا وأنا مبتهج أعظم الابتهاج إذ رأيت الناس في تونس قد أخذوا يشفقون على الأدب ويعملون على تشجيعه والنهوض به إلى مستواه بمختلف الوسائل ثم افترقنا ونفسي تفكر بالأوساط التونسية فإذا بي ما ألتفت إلى ناحية من نواحي الحياة التونسية إلا وأجد فيها نشاطا وحركة ونهوضا مما يبشّر بأننا الآن في عصر انتقال وتطوّر ستشمل حركته كلّ ضروب الحياة في تونس حقّق الله الأمل فقد طال هذا

---

1 الأسْمر: ديوان الشابي ورسائله ط 1 بيروت 2001 صص 225 – 226.

الظلام"[1]، وبعد أربعة عشر يوما يكتب: ".. وتلك هي مصيبة المشاريع التونسية يندفع القائمون بها في العمل اندفاعا كلّه شغف وشوق وإخلاص ولكنّه لا يدوم فإنه لا يلبث إلا قليلا حتى يخبو أواره وتركد ريحه وينصدع شمل الجميع تلك هي مصيبة المشاريع التونسية"[2]. ويستفحل سخطه بعد سبعة أيام فيعبر قائلا: "لقد أصبحت يائسا من المشاريع التونسية ناقما على التونسيين لأنني أراهم يقولون كثيرا ولا يعملون إلا قليلا وإنني أراهم نبغاء في بسط آرائهم ونظريّاتهم والتحمّس لها يدفعك إلى أن تؤمّل الآمال الكبار وتعتقد أنك تخاطب روحا متجسّدة في فكرة تلتهب حتى إذا جاء دور العمل تمزقت تلك الراقع وخمدت تلك النزوات وتكشّف البرقع البرّاق عن وجه الحقيقة الأربد، وانجاب طلاء الشباب ونضارة الفتوّة المستعارة عن تجعّدات الشيخوخة وقبور الخمول. إن التونسيين الآن ذوو نظريّات فسيحة واسعة ولكنّهم يدورون في منطقة ضيّقة من الأعمال لا تكاد تنتج شيئا. حدّث من شئت من الشباب التونسي فلا تلفي إلا حماسا وعزما وأفكارا ومشاريع ولكن ثق أنك حين تدعوه للعمل فلا تجد إلا عزائم خابية وشبابا هرما يغطّ في سبات الأحلام اللذيذة"[3].

إنه الشابّ الثائر على الوهن والكسل، بالعمل الدؤوب والإنجاز الفعّال الذي يبدّد الانحطاط والتّخلّف. ولعلّه يشعر، من خلال ما يعبّر عنه نثرا وشعرا، بأن "صيحته الثورية المدوّية" لم تسعْها سِوى قيعان واد يردّد صداها ولا تصل إلى آذان تعيها وقلوب تفقهها، فهو يبكي أسى ويقول: ".. طغت آلامي وشعرت باليأس يتمشّى في قلبي ليلتهم مابقي فيه من زهرات الأمل القليلة وقلت إن تونس ملعونة ولن ينهض الأدب الحيّ فيها بعد اليوم أكذا قضى القدر العاتب الغشوم أن لا ترفع تونس رأسها يوما من حضيض الموت أ قُدِّر لهاته الجيف المنتنة أن تتكلّم وحدها في هذا الفضاء الجميل؟ إن هذا لا يُطاق.." ويضيف كاشفا عن "البذرة الشابيّة" التي أينعت منها أيكةُ إبداعه العجيب الساحر "إن هاته الثورة التي تعصف في جوانب صدري لا تهدأ ضجّتها ولا يسكت هديرها ولا يخمد طغيانها العارم المزبد وإن المعاني لتزدحم وتتصارع في رأسي بصورة مرعبة وإنني لعاجز عن أن أصوّر إليك الآن ما يصطفق في قلبي الآن من ثورة

---

1 مذكرات الشابي ط 5 الدار التونسية للنشر 1989 ص 30.
2 م. ن. ص 58.
3 م.ن. ص 68.

وسخط وغضب وحيرة وشك وتساؤل وآلام ثورة على القدّر وشك في المستقبل وآلام لحظ تونس المنكوس.. إن هاته الأصوات الميّتة والأصداء الخافتة هي كلّ مافي تونس من صيحات الحياة؟ أما أنا فإنني حين أفكّر في هذا يسودّ الفضاء المنير أمامي وتتضايق حواليّ رقعة هذا الوجود."[1].

إن الشابي يرى ثورته الوجودية والإبداعية ليست إلا "جنونا" يشاهِد الناسُ ما يفعله بصاحبه ولا يحرّكون ساكنا، وإذا ما خرجوا من صمتهم ووجومهم فلأنْ يسخروا ويستهزئوا ويتغامزوا، ألمْ يقلْ رحمه الله: "والمجنون مَنْ يحرق نفسه بخورا أمام هذا الإلاه الغبيّ الجاهل الذي يُسمّى: الشعب التونسي، وأنا ذلك المجنون"[2]، ولا نغفل أنه قال عن شعبه "الشعب التونسي شعب يحسّ بالحياة حقا"[3] ولا تثريب على الشابي "الثائر" أن يصف بلاده بقوله "تونس الحقيرة"[4]، وبقوله "تونس ملعونة"[5]، وبقوله "البلد القاحل المحل الجديب"[6]، وبقوله "القطر الضائع المغمور"[7]، وبقوله "البلاد المنكودة"[8]، ولكنّ عزمَه ينادي "إننا نريد أن نرفع من رأس "تونس" بما لنا من حول وقوّة"[9]، ويهتف "نجاهد لإحياء الوطن والرفع من شأنه بين الشعوب"[10]، ويحرّك عزائم الثائرين من أجل "تونس أجمل" قائلا: "إن تونس لفي حاجة إلى أن تتقدّم بخطوات ثابتة إلى سبل النور والزهر.. إن تونس لفي حاجة إلى أن ترفع رأسها عاليا حتى تشاهد أنوار السماء وشموسه وحتّى تقبّل شفتيْها أضواء النجوم.. ولئن كانت تونس فقيرة إلى هذا الضرب من أبنائها هذا الضرب الذي يحنّ إلى أن يعيش عيشة كلّها حق ولذة وجمال وكلّها إحساس وشعور وعواطف أقول إن كانت تونس فقيرة إلى مثل هذا النوع من أبنائها لَيَجبُ على هذا النفر القليل منهم أن

---

1 ديوان الشابي ورسائله صص 245 – 247.
2 م. س. ص 284.
3 م. س. ص 237.
4 م. س. ص 267.
5 م. س. ص 245.
6 م. س. ص 234.
7 م. س. ص 260.
8 م. س. ص 258.
9 م. س. ص 266.
10 م. س. ص 247.

يبذلوا كلّ ما في جهدهم من عزم وقوّة وحميّة وشباب حتى يستطيعوا أن يكونوا نشأ حيّا مخلصا شاعرا بواجبه لأمّته وللحياة وللوجود بأسره وأن يخلقوا في الواقع ذلك الوسط الحيّ الجميل الذي نتصوّره في أحلامنا ثم نلتفت حوالينا فلا نلمح له أثرا"[1].

إن "الثورة" المتأججة –دوما– في فؤاد الشابي كما يؤكد هو على ذلك مرارا، وجّهت نظرته إلى العالم فليست الحياة فيه إلاّ مرتهنة إلى هزّات عنيفة ولكنّها جميلة، وله في ذلك نظريات شاعريّة صادقة غير مداهنة ومنها "إنّ للمودّة سوْرة وثوْرة قد يُحرّكها أخفّ البواعث"[2]، ويعرّف الصداقة مخاطبا خليله محمد الحليوي الذي اعتذر إليه بعد انتقاده إياه في مجلّة "العالم الأدبي" التونسية فيقول: "لا أظن الصداقة تقف إلى هذا الحدّ في التعرّض لحركات العقول لأن الصداقة إنما هي ضرب من حرّيّة الروح ويقظة الفكر وانتباه العواطف فإن كانت تشلّ من حركة العقل وتصفد من أعضاد القرائح والعقول فلا كانت هذه الصداقة ولا كان قلب يحبوها شيئا من حنوّه وحنانه. لتنقدني يا صاحبي ما دمت ترى الحق في جانبك ولأنتقدك مادمتُ أعتقد أنني أتكلم بوحي الحقيقة المقدّس دون أن يكون في ذلك ما يمس عاطفة أو يجرح ودّا أو يؤذي وجدانا ذلك مذهبي أصارحك به يا صديقي وبودّي أن تعلمه حقّ العلم وتدريه حق الدراية فإنك إن علمته علمت ناحية من نفسي كانت لديك مجهولة وأنا أودّ أن أكون لمن أودّه وأصافيه واضح الجوانب لا تغشيه سحب ولا تحجبه ظلمات"[3].

ذاك هو أبو القاسم الشابي "الصديق الحبيب" و"النبيء المجهول" و"الجبّار" ولكنّه لا يرى "العُتْبى" بين الأخلاء إلا مودّة صادقة، تبني ولا تهدم، وتصلح ولا تفسد، وذاك هو "المنطق الثوريّ" الرشيد الذي لا يرضى بالزيْف الذي يحجب نور الحق ويبسط في الوجود رداء المغالطة، فيسير المرء على غير هدى ثم يكتشف قبحَ المراوغة وشناعةَ التضليل، وهو الوجه الذي أماطت اللثام عنه ثورةُ تونس وأخواتها. ويضيف الشابي في إحدى مذكراته

---

1 م. س. صص 236–237.

2 م. س. ص 239.

3 ديوان الشابي ورسائله صص 235–236.

معلّقا على رسالة الحليوي: "كأنه يحسَب سامحه الله أنّ انتقاده عليّ ربّما يثير حفيظتي ويحرّك في نفسي عوامل الغضب مع أني لست من هاته الطائفة التي لا تفهم من النقد إلا عداءً وسبابا ولا ترفع قلمها إلا لغاية سافلة وغرض دنيء... أتحسب يا صديقي إذًا أن "شيطان الانتقاد" ما خلق إلا لزرع بذور الشقاق بين الأحباء؟ أو تخال أنني بانتقادك على بعض آرائي ربّما أبُتّ أسباب المودّة التي بيننا... وإنّ رأيي في الصداقة أنها ليست بمعنى عبوديّة الفكر ولكنها حرّيّة "النفس" فإنني حينما أجلس إلى صديق أحسّ بإشعاع الحياة في نفسي وحينما أجلس إلى عدوّ أحس بضيق الحياة فيها وهاته الحرّية التي تحس بها النفس بجوار الصديق ليس معناها عبودية الفكر وتكبيل الضمير لأن الحرية لا تنتج الاستعباد ولأن صديقي الذي يحترم نفسه ويقدّر عقله الذي وهبته الحياة إياه هو الرجل الذي يكون جديرا بمحبتي واحترامي أما الرجل الذي أحبه وأستعبده بحيث يصبح ظلا لكل أفكاري وخواطري فإنني أشفق عليه أكثر مما أحبّه وأرثي له أكثر مما أحترمه"[1].

2- في الأدب الجديد: نحو الانتفاض من الموت، والانفصالِ عن الرداءة

كم استعمل الشابي تعبيرة "الأدب الحيّ" في رسائله ومذكّراته ومقالاته، لأنه يمقت "الأدب الميّت" و"الأدب المريض" و"الأدب الراكد" وكلّها عبارات شابّيّة توصّف حالا سيّئة لأدب يعيش في غير عصره ويتكلم بلسان غيره لا لسان نفسه ويقبع في كهف القدامة والتقليد فلَمْ يَكُنْ هوَ هُوَ، كما قال محمود المسعدي (ت 2004) – مرّةً – لمقلّدٍ: "كُنْ أنتَ"، ومن الغريب أن الشابي لمّا تكلّم لغتَه خاطبه أحدهم قائلا: "إنّ أدبك يا صديقي فنّ غريب لا أظنّه يعيش في تونس"[2]، فكأنّ مفهوم "الحياة" قد اختلط بمفهوم "الموت" في الأدب هاهنا. إنّ مما عاناه الشابي "عقول الناس الخامدة وكلماتهم الباردة التي لا تنبّه فكرة ولا تُحرّك وجدانا"[3]، ولكنّه احتقرها واستهزأ بها ورثَى لحالها وسار ينحت الأدب التونسي الحيّ الجدير بالخلود ويحطّم "الأصنام الخشبية" في عالم

1 المذكرات صص 60 – 61.
2 المذكرات ص 33.
3 ديوان الشابي ورسائله ص 235.

الأدب، لأنها لا تعرف كيف تنفخ في الشعب روح الحياة ولا تعرف كيف تعلّم محبّة الحقّ والقوّة والجمال ولا ترفع اسم "تونس العزيزة" عاليا بين أسماء الشعوب[1].

ولعل قصيدة "الأديب" كانت خير تقريب شعريّ لصورة الأدب في نظرية الشابي، ومما قال فيها:

إنّ الأديب كزهْرة نفّاحــــــــــة	تعنو إليها الصادحات وتسْجُــدُ
بل بلبل ما بيْن أنسام المنـــــى	تلقاه صدّاح الصدى يَتغــــــرّدُ
تُشْجيه ذكرى مجدِ شعبٍ بـاذخٍ	ملأ الفضاء تلهُّبًا لا يخـــــمُدُ
فينوح منتحبًا على ما لمْ يعُـــدْ	إلا ادّكارًا مُؤْلمًا يَتَجـــــــدّدُ
ويقودُه الوهْمُ الجميلُ للجّة الـــ	أحلام مِنْهَا يَنْتَقِي ويُنَضِّـــدُ...[2]

إن الأدب في نظر الشابي تعبير عن الإنسان بكلّ أبعاده، مُثْقَل بما يعتمل في القلب من فكر وشعور وخيال، وهو في جوهره لا يرتبط بعصر أو ثقافة أو لغة بقدر ماهو صوتٌ كوْنيّ يكشف عن إنسانية الإنسان، وهو رسالة إنسانية لا يقتله الإغراق في التعبير عن الراهن بل يفتح الآفاق ليتطلّع إلى المستقبل البعيد. وهذا الفهمُ لموقع "الأدب" وهدفِه هو الذي عبّر عنه طه حسين، والمازني (ت 1949)، وميخائيل نعيْمة (ت 1988)، وخليل مطران (ت 1949) وجبران خليل جبران (ت 1931).

و"الأديب" الحقّ، كما يراه الشابي، هو الذي استكمل معاني "كرامة النفس الإنسانية وعزّتها العريقة" لأنها هي التي تخلق في نفسه "عزيمة الاستقلالية المنتجة" التي تجعله أكثر شعورا بنفسه واعتزازا بها مما عداه، وبذلك تكتسب شخصيّته الوضوح والجلاء في آثاره وتتخذ لها مسلكا خاصّا بين المسالك ومذهبا لها بين مذاهب الحياة، "فالمتنبي قد كان عزيز النفس شاعرا بعزّته وكرامته رغم امتداحه الملوك، وبذلك تخطّى أعناق الدهور إلى سماء الخلود، والمعرّي قد كان أكثر شعورا بعزّته وكرامته، وبذلك ابتكر مذهبا جديدا في الفكر ومدرسة

---

1 ديوان الشابي ورسائله ص 246.

2 أغاني الحياة صص 300 – 301، وانظر الهامش لتطّلع على ما أثير من جدل في نسبتها إلى الشابي.

حديثة في تفهّم الحياة"[1]. وكثيرا ما يعبّر الشابي عن إعجابه بثلّة من الأدباء لما يراه فيهم من "بعد النّظر" و"رجاحة التفكير" و"جمال الأسلوب وقيمته"[2]، وهو دائم التحية لكلّ "أديب مخلص لقلبه وأدبه ومقدّر لما يجب على الأديب نحو أبناء العالم"[3]، وهو معجب بالعقّاد (ت 1964) لأنّه صاحب "الذهن الجبّار الولود والعبقريّة النادرة الخارقة" ويكره الرّافعي (ت 1937) "إمام العربيّة المزيّف" لأن "روحه مستثقلة مرذولة وأسلوبه متّكل ممجوج"[4] ويُحذّر الشابي من أن يخضع الأديب "للشعب الأحمق المأفون"ويدفعَه "تيار المجتمعات السخيفة الزائفة الفارغة الثرثارة"، فينزل إلى حضيض "السخافات والمحقّرات" بلا "فكر سامٍ ولا روح ساحر"[5]

وفي هذا السياق يُبْدي أبو القاسم الشابي موقفه من "الأدب الشعبي" مبيّنا أن هذا الصنف من الكتابة، الذي يسعى إلى تصوير صميم حياة الشعب، له قيمة إبداعية بشرْط أن لا يتَسَفّل "الأديبُ" إلى أن يمزج أسلوبه العربي بالأسلوب العامّي المحرَّف، فيقضي على الأدب العربي الجميل، ويُنشئ نوعا من الأدب الهجين لا هو بالعربي البليغ ولا هو بالعامي الصميم وإنما هو مسخ بين الإثنين، ويضيف ناقدا بعضَ الأدباء المصريّين الذين يكتبون ويدافعون عن "الازدواجية اللغوية" في تعابير الأدب العربي الحديث، قائلا "على الأديب الشعبي الذي يريد أن يكون موفقا أن يخضع اللغة العربية وأساليبها لاحتمال المعاني الشعبية التي تحمل طابع الشعب وميسمه وبذلك تكون اللغة قد اكتسبت ثروة معنوية طارفة تضيفها إلى مالها من كنز تليد. أو أن يُدخل تعابير شعبية في اللغة العربية على شرط أن لا تُخلّ بروح العربية ولا بقواعدها الأصلية وبذلك يكون الأديب مخلصا للغة العربية ومخلصا لفنّه النّزيه[6]، وليس في هذا الكلام إلا ثورةٌ على مشروعيْن:

– الأول: يروّج للآداب المحلّية الشعبية باللهجات العامّية، تساهلا، أو

---

1 المذكرات صص 26–27.

2 انظر مثلا المذكرات ص 39.

3 انظر ديوان الشابي ورسائله ص 223.

4 م. س. ص 254.

5 م. س. ص 251.

6 المذكرات ص47.

تلبيةً لما "يطلبه الجمهور"، أو لهثا وراء الإخراج الإذاعي والسينمائي، أو ربّما للقضاء على مقوّم من مقومات الهوية، ولِتفتيتِ عنصر من عناصرالوحدة القومية بدعوى صعوبة العربيّة وعجزها عن تصوير "البيئة الشعبية"، إلى جانب إقصائها من دائرة الاصطلاح في مجال العلوم "الصحيحة" أو "الصلبة" لفائدة اللغات الأجنبية.

– الثاني: يدافع عن "جمود اللغة العربيّة" ويسعى بجهله إلى "تحنيطها" فلا يسعى إلى توسيع دائرتها المعجميّة وإثراء قاموسها بعبارات جديدة تسَعُ تطوّرَ الاصطلاح وانفتاحَ العالم بعضه على بعض، وتغيرَ نمط الحياة، وظهورَ تقنياتٍ ووسائل عيش مذهلة، إلى غير ذلك من العوامل التي تدفع إلى رفع "القداسة اللغوية الكاذبة" والتي ما أنزل الله بها من سلطان. ولعلّ أنصار هذا التيّار الجامد هم الذين وصفهم الشابي بـ"الأصوات الميّتة"، و"الجيَف المنتنة"، و"الطائفة الغبية العمياء" و"عبّاد الموت" و"أمساخ القديم".

ويعتبر الشابي طوْرَ السآمة المتضجّرة والملل المتسائل عن علّة هذا الوجود، نعمةً مِن نِعَم الدهر، تُوقظ النفس، وتنبّه المشاعر عندما تهيب بها الحياة[1]، ولذلك فهو يتفاعل مع القصيدة حين تخفق فيها الروح البشرية التي تحس وتتدبّر، والتي تلحّ بها الآمال والذكريات والحسرات[2]، ويعبّر عن إعجابه بديوان العقّاد (ت 1964) "وحي الأربعين"، لأن فيه "فلسفة ناضجة في الحياة والناس" و"غزَل مطلول" و"وصف شامل نفاد" و"سحر لاذع عميق"[3]، ويُشخّص ضعفَ شعر أحمد زكيّ أبي شادي (ت 1955) فيذكُرُ أنّه "شاعر متعجّل مكثار" لا يصبر على التجويد الذي هو عملٌ لا بدّ منه للفنان المتسامي، ولأنّ شعره "فاتر" يغريك جماله ولكن لا يستفزّك سحرُه، ولأنّ صوَره الشعرية لا تبدو واضحة كاملة في شعره، وهي "ملتاثة غائمة سريعة"[4].

إنّ للشاعر – حسب الشابي– مذاهب في الحياة تخالف قليلا أو كثيرا مذاهب الناس فيها، وهو"عبْدُ نفسِه"، و"عبْدُ ما توحي إليه الحياة لا ما يوحي

---

1 انظر ديوان الشابي ورسائله ص 229.
2 م. س. ص 245.
3 م. س. ص 265.
4 م. س. صص 278 – 279.

إليه البشر"، والشاعر، عنده، يجب ان يكون حرّا كالطائر في الغاب وكالزهرة في الحقل والموجة في البحار[1].

ويبدي الشابي موقفه من شعرالتكسّب والتزلّف والتمدّح متغنيا وهو في سنّ السادسة عشرة:

لا أنظم الشعرَ أرجـــــــو	به رضاء الأميـــــــر
بمدحة أو رثـــــــــاء	تُهدى لربّ السريـــــــر[2]

ويؤاخذ صديقه محمد الحليوي قائلا: "أمثالك يا صديقي يسفّ بمواهبه ونبوغه إلى مثل هاته السخافات والمحقرات ويصبح بين ليلة وضحاها شاعرا مدّاحة وينشر أثره بجريدة "الوزير" بعد أن كان فكرا ساميا وروحا ساحرا كنّا نرجوه لإحياء الأدب الميّت والنّهوض بروح الشعب الفنّية من كبوة طال عليها العهد... هو المجتمع السخيف دفعك إلى اقتراف الخطيئة الأولى والثانية فكنت آثما مرّتيْن. وأنا أرجو ياصديقي أن تكون فوق بواعث الجماعات الحقيرة وصغائرها، هاته الجماعات التي هي عندي:

لُعَبٌ تحرّكها المطامع واللّهـــــى	وصغائر الأحقـــــــاد والآرابِ

أودّ أن أراك أبدا فوق هاته الجماعات الثرثارة لأنّ ذهنا مثل ذهنك لا ينبغي أن ينساق في موج هاته الجماعات الصغيرة التي لا تستحقّ إلا العطف والرثاء أو السخر والاستهزاء"[3].

وإنّ المتأمّل في قصائده "شعري"، و"ياشعر" المطوّلة، و"قلت للشعر"، و"فكرة الفنّان"، و"قلب الشاعر"، لَيدْرِكُ رهافة التعبير، وقدسية الإحساس، وفتنة الفضاء الشعري الذي يتحرّك فيه الشابي متعاليا عن سخافة "النّظْم المتسطّح" الذي توغّل به التّصنّعُ والتركيبُ الفَجُّ في مستنقع الإسفاف والابتذال.

ولمْ يكن الشابي بمعزل عن الحراك الثقافي حواليْه، كما لم يكن منقطعا عن واجب المبدع الفاعل، بل انغمس في لجّ النّضال الأدبي الشعري ويكفي الاطلاع

1 المذكرات صص 64 – 65.
2 أغاني الحياة ص 27.
3 ديوان الشابي ورسائله صص 251 – 252.

على مذكراته ورسائله للتطلّع إلى معاناته في التأسيس للـ"أدب الحيّ"، والاستماتة في القطع مع الرداءة، والثورة على الانحطاط والبؤس الثقافيّيْن، دون نرجسية ولا تعال. يخاطب الحليوي فيقول: "ولا شكّ أنّك ستتولّى زعامة التجديد الأدبي فيً تونس ونكون نحن تحت لوائك"[1]، ويستحثّه على الصبر في أداء الواجب الوطني الثقافي إيمانا منه بمسؤولية النخبة في المجتمع فيقول: "إن تونس لفِي حاجة إلى أبنائها الذين تتدفّق في دمائهم عزمات الفتوّة ونخوة الشباب ونشوة الأحلام .. إن تونس لفي حاجة إلى أن تتقدّم بخطوات ثابتة إلى سبل النور والزهور... إن تونس لفي حاجة إلى أن ترفع رأسها عاليا حتى تشاهد أنوار السماء وشموسه وحتى تقبّل شفتيها أضواء النجوم... ولئن كانت تونس فقيرة إلى هذا الضرب من أبنائها، هذا الضرب الذي يحنّ إلى أن يعيش عيشة كلّها حقّ ولذة وجمال وكلّها إحساس وشعور وعواطف أقول إن كانت تونس فقيرة إلى مثل هذا النوع من أبنائها ليجب على هذا النفر القليل منهم أن يبذلوا كلّ ما في جهدهم من عزم وقوة وحمية وشباب حتى يستطيعوا أن يكونوا نشأ حيّا مخلصا شاعرا بواجبه لأمته وللحياة وللوجود بأسره وأن يخلقوا في الواقع ذلك الوسط الحيّ الجميل الذي نتصوّره في أحلامنا ثم نلتفت حوالينا فلا نلمح له أثرا، وإذن فلْتكتُبْ ولْتَعْملْ ولْتطرُدْ عنك خواطر الراحة والسكون فإن شعبك في حاجة إليك"[2]، ويدعو له "وأسأل الله لك...، وأن يرزقك عمرا سعيدا خصيبا منتجا ينتعش به الأدب في هذا البلد القاحل المحل الجديب، ويهبٌ هبته التي تُزعزع الجذوع النخرة وتقتلِعُ الصخور الجاثمة في وضح الطريق "[3]، ويشحذ عزائم صاحبه الودود من أجل ثورة أدبية تونسية قائلا "لنتحمّلْ يا صديقي كلّ شيء في سبيل النهوض بتونس وآدابها ما دمنا إنما نجاهد لإحياء الوطن والرفع من شأنه بين الشعوب"[4]، ويحضّه على الإنتاج الخلّاق "أستحثّك لشحذ عزمك على نشر موحياتك وأن تعطي لنفسك مالها من حرية فكرية وحظ فني في هذا الوجود"[5]، ويهنّئه بنجاحه داعيًا أن يكون ذلك خيرَ حافز له على

---

1 م. س. ص 234.
2 م. س. صص 236 – 237.
3 ديوان الشّابّي ورسائله ص 234.
4 م س ص 247.
5 م س ص 220.

التفتح على الأدب الفرنسي بدراسة اللغة الفرنسية واستخراج "كنوزها" ونشر "آياتها الرائعة" بين أبناء الشعب "الضائعين" وعلى الاستزادة من مناهل "الفنّ السامي".

إنّ بلقاسم الشابي يرفض سلبيّة المثقّف وصمتَه، ويتبرّم بعزلة المبدع وبإبطائه في الكتابة المجدّدة التنويريّة، بل ويتألّم لذلك باعتباره - في نظره - ضربا للثورة الأدبية وخذلانا لساعيها وتعطيلا لبرنامجها النّهضوي، فهو يعاتب خليله الحليوي بقوله "وعدتَ أنك ستكتب وتكتب.. عن كتابي وعن تولستوي، وعن أدب الفرنجة وأنك ستترجم قطعا فلسفية وآيات شعرية... وغيرها ولكنك لم تنفّذ من كلّ وعودك شيئا، ماهذا أيها الصديق؟ إن تونس لفي حاجة إلى أبنائها..."[1]، ويضيف في رسالة أخرى لائما "مالَكَ ياصاحبي قد اعتصمتَ بالصمت في هاته السنة وانصرفتَ إلى السكوت فلم نسمع لأدبك صوتا إلا تلك الكلمة التي قلتها على" ذكرى جبران"؟ هل أنك هجرتَ الأدب لا قدّر الله؟ أم أنك تنشئ في صمت وتخلق في سكون كما تبدع هاته الطبيعة الصنّاع جمال الزهرة تحت أطباق الثرى؟ أين يا صاحبي "المرأة في أدب العرب" و"الشعرفي تونس" وغير هذين من تلك الأبحاث القيمة التي وعدتني الكتابة عنها في بعض سمرنا بالحاضرة. إني أنتظر جوابك لتُحييَ في هاته النفس الموات معاني الأدب وأصداءه"[2].

وعلاقةُ أبي القاسم بمحمد الحليوي إنما كانت صورةً لالتزام شاعرنا برسالة إحياء الأدب في بلاده، وكانت المذكية لآماله في انبعاثٍ جديد لحياة النثر والشعر، هذه الآمال كان يُحيط بها صاحبَه الذي ينعتُه بـ "الأديب الكبير" و"العبقري" وصاحب "المواهب السامية" و"القلب الحيّ" و"النفس المنتجة"، ويتابع مقالاته التي كثيرا ما كانت مثيرة للجدل والضجّة والسخط والنقمة محرّكة للسواكن مثل مقاله "الشعر في تونس"، وكان الشابي دائما من أنصاره المتجاوبين مع نزعته الثوريّة. إنهما مبدعان يتّفقان في السخط على "جمود الشعب" وعلى "ركود الأدب" وعلى "موت أحلام الأديب" وعلى "حياة السخافة والجمود والمادّة الصمّاء الضيّقة التي لا ترحم فكرا ولا عاطفة ولا خيالا

---

1 م س ص 239.
2 م. س. ص 236 وص 242.

ولا تحيي مُثُلا من الأمثلة العليا أو طيفا من أطياف الحنين الأعظم والشوق الإلاهيّ النبيل" وعلى "القطر الضائع المغمور"، ولذلك يناشده مستبقيا جذوة الطموح إلى سحر الحياة الفنّية: "لا تهجر الأدب التونسي المريض الذي يحتاج إلى أذرعة كذراعك تسنده في سبيل الحياة الوعر... أحترمك لأنني أجد في أدبك روحا وقوة لا أجدها عند سواك وهاته الروح والقوة هي التي أعلّق عليها آمالا ضخاما لا تخجل ياصديقي فإنني لا أداجي وإنما أصارحك في موقف حاسم في تكوين الأدب التونسي الحي الجدير بالخلود وفي تحطيم هاته الأصنام الخشبية التي تحتل مكانا من الأدب يجب أن يحتله الأحياء الذين يعرفون كيف ينفخون في الشعب روح الحياة والذين يعرفون كيف يعلمونه محبة الحق والقوة والجمال. نعم ياصديقي فإنني لا أعلّق على غيرك ممن أعرفهم من الأدباء ما أعلقه عليك من إحياء الأدب ورفع اسم تونس تونس العزيزة عاليا بين الشعوب ولكنك بهجرانك الأدب أو بانتحارك كما أقول أنا تقوّض كل هاته الآمال وتهدم هذا البناء المشيدى فانظر أي صنيع تصنع يا صاحبي وانظر أية جريمة أنت تقدم على اجترامها .."[1]

لقد تفاعل الشابي، بما يعنيه موقعه الإبداعي البارز، مع الساحة الأدبية في المملكة التونسية وخارجها متطلّعا إلى نهضة في الكتابة النثريّة والشعريّة، فهو يعلن، بكلّ ابتهاج، عن قرب صدور مجلّة زين العابدين السنوسي (ت 1965) الأولى وهي "العالم" إذ يقول في رسالة إلى الحليوي، ملحّا عليه للمساهمة فيها، ومقاومةِ دعاة الركود والجمود: "إني ليستخفني الفرح حين أعلمك أن العناية السماويّة قد جادت علينا بمجلة أدبية ستصرف همّها إلى الأدب وإلى القيام بواجبه في هاته الديار... ولْتعتقدْ أن هذا الأمل المنشود قد أصبح حقيقة ماثلة مابين عشية وضحاها فقد أحرز الأخ زين العابدين على تلك المنية التي طالما صبا إليها وهي إصدار مجلّة أدبية علميّة. أجل أحرز على مجلة اختار لها اسم "العالم" وقد أخذ في طبع هاته المجلة وفي إعداد العدّة الأدبية إليها حتى تكون جاهزة كاملة آخر هذا الشهر الإفرنجي (ديسمبر 1929)، وحتى تحيي الناس في رأس هاته السنة وقد أخذ مني قطعة شعرية لنشرها ضمن مجلّته. ولاتظنّنّ أن تلك أباطيل فإن كثيرا من المقالات الأدبية قد

---

1 م. س. ص 246.

قدّمت للطبع بمحضر منّي بل إن بعضها قد كنت حاضرا لتصحيح مسوّدته المطبعية"بروفة". ولذا فالرجاء أيها الأخ أن تبعث إليَّ في أقرب وقت ممكن بنفثة من نفثات يراعك أو بحث من أبحاثك القيّمة الممتعة حتى يمكن نشرها في العدد الأول من أعداد المجلة لأنني لا يروق لي أن يؤخّر مقالك شهرا آخر لأن المجلة شهرية في هذا الأوان على الأقل. لا أزيدك تأكيدا في المبادرة بتوجيه بعض أبحاثك الأدبية إليّ على جناح العجل فإنني ليلذّ لي أن تطلّع الأمة التونسية على ثمرات أبنائها الشبان المخلصين ويلذّ بالأخصّ أن يكون العدد الأول حافلا جمّ الخصوبة والإنتاج حتى يكون شجا في حناجر أحلاس الجمود وطعنة في أكبادهم وغلّة لا ينطفئ لها لهب في عُبّاد الموت وأمساخ القديم"[1]. ثمّ تسمّت هذه المجلة بـ "العالم الأدبي"[2] التي توسّم فيها الشابي خيرا وتطلّع من خلالها إلى "مستقبل زاهر لخير هاته البلاد المسكينة" واعتبرها "إنجازا أدبيا ثوريّا" أحدث "رجّة في الخارج" وغيّر نظرة الشرقيين إلى تونس، وكتبت عنه كثير من المجلات والجرائد الشرقية متفاجئة بالنهضة الفكرية التونسية

---

1 م س صص 232 – 233.

2 قال عنها محمد الفاضل ابن عاشور: "وظهر في النثر العلمي لون جديد فيه شائبة النثر الفنّي ولكن صبغة النثر العلمي أعلق به وهو لون المقالات الأدبية المنهجية التي تعالج أصول الأدب وتدرس مقاييسه بناء على قواعد علم النفس وعلم الجمال وقد امتازت مجلة العالم الأدبي بنشر مقالات عظيمة الشأن في هذا النوع مثل مقالات زين العابدين السنوسي "الوضوح والإبهام في الأدب" و"الأدب القومي" و"الطريقة القصصية" ومقالات محمد الحليوي "العبقرية" ومقالة محمد عبد الخالق البشروش "الأسلوب" ومقالة أبي القاسم الشابي "الشعر كنهه ومقياسه" ومقالة محمد الفاضل ابن عاشور "الخيال العام في الأدب العربي".. "انظر الحركة الأدبية والفكرية صص 183– 184. ويصفها جعفر ماجد: ".. هي سيدة المجلات في ذلك العهد، منبر الجيل وحاملة مشعل النهضة الأدبية فقد استطاعت بأعدادها التسعة والتسعين أن تنفخ الحماس في الأدباء الشبان وكان لها الفضل في الكشف عن بعضهم والتعريف به للجمهور مثل أبي القاسم الشابي وساندت حركة التجديد فأيدت الطاهر الحداد في دعوته إلى تحرير المرأة من خلال كتابه الخطير "امرأتنا في الشريعة والمجتمع، والشابي الذي دعا في محاضرته "الخيال الشعري عند العرب" إلى خلق أدب جديد وتقدّم بآراء في الأدب العربي أثارت حفيظة المحافظين وبالرغم من أن "العالم الأدبي" كانت تشبه بمجلة "الرسالة" للزيات حتى في الإخراج والحجم فقد كانت لها مبادرات في مجال الشعر تجعلها أقرب إلى مجلة "أبولو" في محاولاتها التجديدية.." انظر مجلة الحياة الثقافية عدد 209 جانفي 2009 ص 94 هامش 3.

وشبابها، ويورد تصريحا لمن عدّه أحد "رجْعيّي مصر" وهو محمد الخضر حسين يقول فيه "لقد خرجت المجلة بخطّة جديدة ما كنّا ننتظرها من تونس فقد عرفنا تونس بلدًا هادئا أمينًا مسالمًا بعيدًا عن كلّ الحركات الثورية والخطط الطافرة..."[1]. وكما هو معهود في "منطق الثوريّين"، فإنه ما تمّتْ سنتان حتّى تغيّرت نظرة الصديقيْن الشابي والحليوي إلى مجلة "العالم الأدبي" فأعرض الحليوي عن الكتابة فيها لأنه "لا يرتضي مشربها المرذول" ولا "طائفتها المرذولة"، وانصبّ على منهجها وعلى صاحبها سخطُهما، نابذيْن "مواضيعها الغثّة الباردة المستثقلة المرذولة"، لكنّ الشابي لم ينصرف عنها لأنّه يرى الكتابة فيها كفاحا ونضالا من أجل ثورة أدبية راقية، والمجاهد "يفترش القشّ وحتى المزابل إذا اضطرّه الدهر"[2]، وهو وأصحابه ملتزمون برسالة "النهوض بالأدب من كبوته في هاته البلاد المنكودة، وبذر نواة الحياة الأدبية في تونس" على حدّ تعبيره[3]. وقد أومأ إلى الحليوي بأن يفكّر في شراكة ثنائية بينهما تُخرِج إلى العالم العربي مجلة شهرية قيّمة تجعل "لِتونس الحقيرة مكانا رفيعا في عالم الدب الحيّ"[4].

أما عربيًّا فقد تفاعل الشابي وصاحبه مع مجلّة "أبولو" المصريّة[5]، وهي مجلة "لخدمة الشعر الحيّ"، وعبّرَا عن شدة إعجابهما بها وبـ "أخلاق أدباء

---

1 ديوان الشابي ورسائله ص 238.
2 م. س. ص 247.
3 م. س. ص 258.
4 م. س. ص 267.
5 هي مجلّة مصرية خُصِّصتْ للشعر ونقده في العالم العربي، أصدرتْها "جماعة أبولّو" الشعريّة التي أسّسها الشاعر أحمد زكيّ أبو شادي سنة 1932، وهي إحدى المدارس الأدبية البارزة في الأدب العربيّ الحديث، انتسبتْ في تسميتها إلى الإلاهة الإغريقية رمز الفنّ والفلسفة والقيَم. ومن أغراض هذه المدرسة الأدبية:
-السموّ بالأدب العربي أسلوبا ومضمونا، بتثبيت النزعة الإنسانية الرومانسية، والمنحى الواقعي الذي ينهل من رقّة الإحساس والشعور، ومن سحر الطبيعة ويسمو إلى العالم المثالي الراقي.
-مناصرة النهضات الفنّيّة في عالم الشعر.
-توجيه الشعراء توجيها فنّيًا والترقي بمستواهم.
ومن رُوّادها: إبراهيم ناجي (ت 1953) وعلي محمود طه (ت 1949) وكامل الكيلاني (ت 1959).

مصر وصحافييها"، متوسمين في أن يكون لها أثر عظيم في توجيه الشعر العربي من "النزعة المدرسية" إلى "النزعة الرومنتيكية".

وإذا كان الشابي قد ساهم في مجلة "أبولو" بقصائد منها: "قلب الأم" و"الأبد الصغير" و"في ظل وادي الموت" و"الصباح الجديد" و"نشيد الجبار" وبدراسة في شعر الخيّام (ت 1124 م)، وبمقدمة نقدية لديوان "الينبوع" لأبي شادي بطلب منه، وبغير ذلك من الأعمال، وإذا كان قد شجّع صديقه الحليوي على نشر أبحاثه في هذه المجلة لأنها في نظره خُلقتْ لخدمة الأدب العربي بقطع النظر عن الفروق الوطنية والسياسية، ولأن جماعتها مازالوا شبانا ولم يبلغوا الشهرة التي تملؤهم كبرياء وزهوا، فكانوا على أخلاقٍ عالية في التعامل، إذا كان هذا موقفه منها فإنه لم يكتم مآخذه على المجلّة ومنها نشرُها لـ "أشعارٍ سخيفة مبتذلة في روحها او أسلوبها"، وغيابُ مشاركة "عظماء مصر في تحريرها كالعقاد والمازني وطه حسين"، وضعفُ هيأة تحريرها[1].

ويحث الشابي صديقه الحليوي على أن يطّلع على مجلة "الرسالة" التي أسسها أحمد الزيات (ت 1968) ويدعوه إلى أن يتواصل مع مُحرريها الزيات وطه حسين وهيكل والعقاد، إذ يعتبرها قيّمة يسعى صاحبها إلى رفع راية الأدب العالي الذي طغت عليه السياسة وأوراق الأدب الوضيع، ويرى أن الكتابة فيها من ألزم اللازم للأديب الذي يريد أن يتصل معنويا بعظماء مصر[2].

ولا يخفي تضايقه من جريدة "السياسة" الأسبوعية المصرية التي يعتبرها ممثلة لـ "كبرياء مصر وفرعونيّتها" من خلال جماعتها التي "نفخ في آنافها الشيطان" ويترأسها محمد حسين هيكل "أول داع للفرعونية ومشيد بها"[3].

3- الخيال الشعري عند العرب: ثورة النقد، وكسْر حاجز الصمت

إن حرص الشابي على النهوض بالكتابة الأدبية، وحماسته في الثورة على الحال الإبداعية الوضيعة، جعله يُخلِص للنقد الذي هو في نظره "ملاك يحمل

---

1 م. س. ص 263.
2 ديوان الشابي ورسائله ص 264.
3 م. س. ص 264.

سراج الحقيقة في سبيل الإنسان"[1]، و"وحي الحقيقة المقدّس دون أن يكون في ذلك ما يمس عاطفة أو يجرح ودًا أو يؤذي وجدانا"[2].

وقد خالطت الأحاديثُ النقديةُ – عبر النوادي والأمسيات والمسامرات والرسائل – حياةَ الشابي مع أصدقائه الحليوي والسنوسي وخريّف والمهيدي "الذي أنكر وجود امرئ القيس" وبورقعة (ت 1982) والعبيدي وسعيد أبي بكر (ت 1948) والبشروش والكعّاك (ت 1976) والتيجاني بن سالم وأبي الحسن بن شعبان (ت 1963) والشادلي عطاء الله (ت 1991) وأبي شادي المصري، وغيرهم. وقد كان دائمَ التفاعل مع الأعمال النقديّة الطريفة وكذلك العنيفة، فمقالُ التيجاني بنِ سالم: "التجديد الأدبي عندنا"، "هو مقال قيّم مفيد" بشهادته، ودراسةُ الحليوي "الانتقادية" يصفها فيقول: "رسالة قيّمة قد لخّصت الأدوار الأدبية التي مرّت بها الآداب الفرنسية من عهد النهضة – الرينيسانس– إلى عهد الأدب الواقعي بصورة لمْ أرَ من كتب بمثلها في دقّة تصوير الحالة وبراعة التحليل رغم إيجازها"[3]، ويعبر له عن سعادته بأن ينشغل عنه بدراسة "المَذْهب الرومنتيكي وزعمائه"[4]، ويشكره على مقاله "الشعر في تونس" الذي أثار "ضجّة عاتية من السخط والنقمة والإعجاب والنقد"[5]، وعلى مقاله عن "لامارتين" (ت 1869) "الساحر الجميل" قائلا له "كنت فيه شاعرًا يتكلّم عن الشعر في أعمق معانيه وأسمى آفاقه وأجمل تعابيره"[6]، وعلى مقاله عن الرافعي والعقاد[7].

ولا يبخل الشابي على صديقه، إلى جانب ذلك، ومن حين إلى آخر، بلَوْمه – مثلا – عن العجلة في التفكيك والتحليل والاستنتاج، وبالتعبير له عن الاختلاف معه في مسائل نقدية منها مثلا حصْر وظيفة الشاعر في تصويره

---

1 المذكرات ص 61.
2 ديوان الشابي ورسائله ص 235.
3 المذكرات ص 61.
4 ديوان الشابي ورسائله ص 273.
5 م. س. ص 254.
6 م. س. ص 280.
7 م. س. ص 255.

لعصْره ومصْره، و"اتخاذ الشهرة مقياسًا للأدب"[1]، ومنها زرايتُه على قِصَر نفَس العقاد بنظْمه البيت والبيتين فيقول له "العبرة يا صديقي عندي دائما هي بنوْع الشيء وعلوّ عنصره وكرم معدنه لا بكمّيته وكثرته وكمْ من مطوّلات ممدودة النفس لا يعثر فيها المرء على ما يسكر القلب أو يغذّي الروح... أما أنا فلا أفهم الشعر إلا أنه فيض الحياة في أيقظ ساعاتها وأحفلها بنوازع الفكر والشعور وكما أن السحابة العابرة قد تسيل السيول وقد تسكب القطرات كذلك نفس الشاعر"[2].

إن الشابي يبتغي أن يعيَ النقدُ الأدبي ثورةَ المبدع ويستبطنَ فلسفة رؤيته ومدى فكره، فهاهو يدعو الحليوي إلى الكتابة عن "دي فينيي"[3] بكل حماسة وعنف، بما يعكس نقمة قاسية عن المتكلّمين باسم "المقدّس" المناوئين لحرّية الشعر، فيقول: "إذا أردت أن تكون مخلصا للحقّ والفنّ والتاريخ فاكتُبْ عنه كما برأه الله الذي ينقم هو عليه ويلعنه لا كما تريد هاته الحشرات الآدمية التي بلينا بها في تونس أن نحسب حسابها في كل شيء بدل أن ندوسها بأقدامنا ونمضي إلى غاياتنا البعيدة في قمم الجبال. نعم اُكتُبْ عنه كما هو غير حاسب لغير الحقيقة حسابا وإذا كانت نفس "دي فيني" ثائرة متمرّدة ساخطة ناقمة من الله ما في وجوده هذا من بؤس وألم وعذاب واضطراب فهل تكتب عنها كأنها روح صوفية متعبّدة مستغرقة في تملّي جمال العالم والاندماج بروح الله السارية فيه؟ أم تظهره للناس في مظهر من يولي الحياة ظهره غير مقبل إلا على لذّة نفسه ومتعة قلبه لا يسأل نفسه عن سرّ الوجود ولا غايته ولا ما قبله

---

1 ديوان الشابي ورسائله صص 256–257.

2 م. س. ص 268.

3 هو ألفرد دي فينيي (ت 1863) شاعر فلسفي فرنسي من كبار الإبداعيين وأنصار الفلسفة الرواقية القائلة برفض الخضوع لمشاعر الخوف والحسد والغرائز الجسدية. وهو الابن الوحيد لعائلة أرستقراطية من أبٍ عسكري وأم متعلقة بالتعاليم الدينية. ابتُلِيَ بمصائب عدّة فاختار اعتزال النّاس، وكان يرى أن الجهل والشك وَضَعَا الإنسان في بؤس دائم وأن القضاء والقدر هدَما آماله ودَمَّرَا جهوده في الحياة، وأبدى قلقه من العلاقة بين الخالق والمخلوق. اشتهر بقصائد "موت الذئب"، و"غضب شمشون"، و"بيت الراعي"، و"الطوفان" التي ثار فيها على ظلم الطبيعة الذي يجور على المذنبين والأبرياء على حدّ سواء حسب نظره.
جُمِعتْ قصائده بعد موته في ديوان "الأقدار". الموسوعة العربية.

ولا ما وراءه؟ أم في أي صورة أخرى من صور النفس تريد أن تظهره إرضاء لهاته الطائفة الغبية العمياء التي تمشي في هذا العالم الحيّ المغري على التفكير والإحساس وكأنها تمشي في جبّ مظلم لا حسّ فيه ولا حياة؟ اكتُب الحق خالصا لوجه الحق وإلى أعماق الجحيم بهاته الأنصاب البشريّة الزائفة.."[1]

وليس إعجاب الشابي بالكتابة عن الإبداع إلا إذا كانتْ نتاجَ ناقد عجيب يُوغل في تأليه المبدع، بما يعني الاعتراف بسموّ منزلته وقدرته "المفارقة" في التصوير والتعبير، إذ يعلّق على كتاب العقاد "ساعات بين الكتب" فيقول: "تملّيْتُ بما فيه من صور الفنّ ومثل الحياة مالا ينتج إلا عن ذهن جبّار ولود وعبقريّة نادرة خارقة أما لغة الكتاب وأسلوبه فهو الأسلوب الجميل الذي لمْ يكتب العقاد فيما سلف خيرا منه على رأيي طبعا. وقد كتب العقاد فيما كتب عن "شكسبير" كتابة لوْ علم شكسبير أنها ستُكتَّب عنه لَمَجّد نفْسَه ألف مرّة، كتب عنه كتابة لا أحسب أنها كتبت عن بشريّ من قبل، فقد صوّر العقاد فيها شكسبير بصورة إلاهية عليها جلال الألوهية في جدّها ولعبها في حزنها وفرحها في بؤسها وسعادتها وماذا يمكنني أن أقول؟ إنّ العقاد لمْ يجعل من شكسبير إلا إلاها صغيرًا بشريا يخلق في دنياه الصغيرة صورا حيّة كاملة من صوَر الإنسانية المتباينة صوَرا ملأى بمعاني الحياة اللاعبة العابثة والجادة العابسة والشاعرة المفكّرة والمجنونة التائهة".[2]

وقد أسْهم الشابي في حراك الكتابة النقدية التي تناولتْ قضايا التجديد في النثر والشعر، ونبشتْ في مسائل ومساجلات تخصّ الأدب العربيّ القديم، وانهمكتْ في التعرّف والاستفادة من الأدب العالمي ومناهجه المستحدثة، وتزامنتْ هذه الحركة النقدية – فيما بين الحربيْن – مع ما كان يشغل الساحة الأدبية المصريّة الواسعة[3] فقد كتب الشابي عن الأدب العربي في المغرب

---

1 ديوان الشابي ورسائله صص 275 – 276.

2 م. س. صص 221 – 222.

3 أنظر للاطّلاع على تفاصيل المطارحات والمساجلات، مثلا "طه حسيْن":
–في الشعر الجاهلي، تقديم عبد المنعم تليمة، ط 3 دار النهر للنشر والتوزيع 1996.
–في الأدب الجاهلي ط 16 دار المعارف مصر 1989.
–حديث الإربعاء – ثلاثة أجزاء – ط. دار المعارف مصر.
–ألوان ط 6 دار المعارف مصر 1981.

الأقصى، وكتب عن "جميل بثينة"، وكتب عن "الشعر، ماذا يجب أن يُفْهم منه؟ وما مقياسه الصحيح؟" الذي يحكي عن موقف زين العابدين السنوسي منه حينما قرأه لينشره في مجلته، فيقول: "قال لي إنك تريد أن تبثّ المذهب الرمزي – سانبوليز – من مرقده وهو مذهب قضى عليه الزمن ولم يتّبعه في فرنسا إلا شاعران أو ثلاثة. فقلت له: لك أن تسمّي طريقي بأيّ الأسماء التي تشاء فأنا لا أعرف كيف أسمّي ولا يهمّني معرفة أسمائها وسواء عليّ أكانت تسميتها كما قلت أم خلافا له وإنما الذي يهمّني والذي أودّ أن تعرفه هو أن أدعو الطريقة التي تسكن إليها نفسي ويرتضيها ضميري ما استطعت إلى الدعوة سبيلا"[1]، كما كتَبَ عن شعر أحمد زكي أبي شادي، وكتَبَ عن تولْستوي[2] مدفوعا بما لوحظ من تقاعس النقاد التونسيين وعدم اهتمامهم برجال الفكر العالميّين[3]، وعبّر عن رأيه في رواية "ابن الطبيعة" التي ترجمها المازني قائلا: "هي رواية عالمية وإني أرى المازني قد تأثّر بها في إبراهيم الكاتب تأثرًا واضحًا عظيما تتفق فيه في كثير من الأحيان الحوادث والصوَر وحتّى التعابير أيضا"[4]، وينقدُ شعرَه، ومن ذلك قوله في رسالة إلى الحليوي: "وإليك الأبيات السخيفة التي كثيرًا ما حاولتُ تمزيقَها أو حرقَها ولعلّي لا أتردّد بعد الآن في تمزيقها وبقية القصيدة وإلقائها للرياح العابرة: كلّ ما هبّ ودبّ وما نام أو حامَ على هذا الوجود..، وإنّ قسمًا كبيرًا ممّا نُشِر لي لا أريدُ نشره لأنني أراه لا أهمية له إمّا في روحه أو في أسلوبه، ولأنني أرى فيه سذاجة كسذاجة الأطفال أبتسم لها الآن وأعجب لنفسي كيف سوّلتْ لي نشره في حينه ولكن هي الأيام[5] ولكنّ الأثر الخالد في أعمال الشابي النقدية هو محاضرته الحدث سنة 1929 بعنوان "الخيال الشعري عند العرب" التي يقول عنها في إحدى مذكّراته: "جاهرتُ

---

1 المذكرات صص 56 – 57.

2 ليُو تولستوي (ت 1910) من كبار الروائيين الروس ومن أعمدة الأدب الروسي في القرن التاسع عشر، كان مصلحًا اجتماعيا ومفكرا أخلاقيا وداعية سلام، من أشهر أعماله في الأدب الواقعي "الحرب والسلام" و"أنّا كارنينا"، وفي النقد "ما الفنّ". وكان معجبا بالآداب العربيّة. راجع: بدائع الخيال: عشر قصص ممتعة للفيلسوف الروسي ليو تُولستوي، تعريب: عبد العزيز أمين الخانجي. ط 3 مصر 1926 صص 1 – 18.

3 ديوان الشابي ورسائله صص 233 – 234.

4 م. س. ص 279.

5 ديوان الشابي ورسائله صص 276 – 279.

فيها بآراء لمْ تسغْها أفكار بعض أدعياء الأدب وعَدُّوها ثورةً على الآداب العربية وجحودا لمزايا العرب وتطوّرت هاته الفكرة في نفس الناس والتفت حولها الأراجيف والإشاعات الكاذبة حتّى عدّها بعض الجهلة زندقة وكفْرًا"[1].

إنها الثورة النقديّة على الطريقة التونسية بروح أبي القاسم الشابي التي تهزأ بـ "مقدّسي الماضي" بلا بصيرة ولا رويّة.

ولا نغفل أن هذه المسامرة تأتي ثلاثَ سنوات فقط بعد صدور كتاب طه حسين الزوبعة "في الشعر الجاهلي" الذي صادرته السلطات وقتها، وفيه دعا المؤلف إلى مناهج جديدة متحررة من التعصّب والصّنَميّة لدرس التراث الأدبي العربي، معلناً أنّ "الكثرة المطلقة مما نسمّيه شعرا جاهليّا ليست من الجاهلية في شيء وإنما هي منتحَلة مختلفة بعد ظهور الإسلام فهي إسلامية تمثّل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثّل حياة الجاهليّين وأكاد لا أشكّ في أنّ ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدّا لا يمثّل شيئا ولا يدلّ على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبيّة الصحيحة لهذا العصر الجاهلي (...)، ولا أضعُفُ عن أنْ أعلنَ إليك وإلى غيرك من القرّاء أنّ ما تقرؤه على أنّه شعر امرئ القيْس أو طرَفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء في شيء وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلّف القصّاص أو اختراع المفسّرين والمحدّثين والمتكلّمين. وأنا أزعم مع هذا كلّه أن العصر الجاهليّ القريب من الإسلام لمْ يَضِعْ وأنّا نستطيع أن نتصوّره تصوّرا واضحا قويّا صحيحا ولكن بشرط ألاّ نعتمد على الشعر بل على القرآن من ناحية والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى"[2].

وقد ظهرهذا الكتاب، ليذكّر بموقف محمد بن سلاّم الجمحي (ت 846 م) من الشعْر الجاهلي[3] مبيّنًا أن القبائل العربية قبل الإسلام كانت تتزيّد في شعرها لتتزيّد في مناقبها، وأنّ الوضع من الرواة فعَل فعْلَه في الانتحال، وبموقف أبي

---

1 المذكرات ص 57.

2 م. س. صص 51 – 52.

3 راجعْ: الجمحي (محمد بن سلاّم): طبقات فحول الشعراء. شرح محمود محمد شاكر ط 2 القاهرة 1980.

حاتم الرازي (ت 934 م)[1]. ثمّ آراء عدد من المستشرقين، منذ 1864، من أمثال نولدكه (ت 1930)[2]، ورينان (ت 1892)[3]، ومرجليوث (ت 1940)[4] الذي أنكر أن يكون الجاهليّون قد عرفوا نظم الشعر مطلقا، وذلك في مقال "أصول الشعر العربي" في مجلة الجمعية الملكيّة الآسيوية سنة 1925، مما حدا بالبعض أن يتّهم طه حسين بالسرقة، ولم ينقطع ذلك الاتهام إلى وقت قريب وربّما إلى الآن رغم مرور ما يقارب القرن على صدور الكتاب.

ولعلّ الأستاذ كرّو كان مُحِقًّا، بنسبة عالية، حينما أشار إلى أن أسلوب طه حسين وتفكيره كان لهما أثر بيِّنٌ في محاضرة الشابي "الخيال الشعري"[5].

وقد أومأ زين العابدين السنوسي إلى أنّ هذه المسامرة تندرج في مشروع القطع مع عادات "النهضة الأدبية" في أواخر القرن التاسع عشر التي تركزت على نشر الأدب العربي القديم تفاخرا وإغراقا في الإعجاب. ثم كان التفتّح على الآداب الأجنبية والاقتباس منها لأنّ "الأدب الذي لا يعبّ من غيره لابدّ أن يدركه الهلاك ويفنى" يقول السنوسي: "بل إن أبناء هذا الأدب البررة لم يكفهم ذلك اللقاح الشامل المجدّد حتى عمدوا إلى فحص الجسم كلّه لتستبين لهم مواقع الضعف والمراكز المحتاجة إلى اللقاح حتى لا تضيع الجهود عبثا في

---

1 راجع: الرازي (أبوحاتم أحمد بن حمدان): كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربيّة. تعليق: حسين الهمداني. ط 1 صنعاء 1994.

2 هو تيودور نولدكه، من أكابر المستشرقين الألمان، انصرف إلى اللغات السّامية والتاريخ الإسلامي، له كتُب بالألمانية عن العرب وتاريخهم منها: "تاريخ القرآن"، "حياة النبي محمد"، "دراسات لشعر العرب القدماء"، "النحو العربي"، "خمس معلّقات" ترجمها إلى الألمانية وشرحها. معجم الأعلام ج 2 ص 96/ بدوي (عبد الرحمان): موسوعة المستشرقين. ط 3 بيروت 1993 صص 595 – 598.

3 هو أرنيست رينان، مستشرق ومفكّر فرنسيّ، عُرف بقلّة معرفته باللغة العربية، لكنّه اهتمّ بالثقافة العربية والموضوعات الإسلاميّة، فكَتب عن"مروج الذهب "للمسعودي، و"مقامات الحريري"، وعن ابن بطوطة.. موسوعة المستشرقين صص 311 – 320.

4 هو دافيد صمويل مرجليوث الإنقليزي البروتستانتي، من كبار المستشرقين، ومن أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، وجمعية المستشرقين الألمانية. امتاز بكثرة ما نشر من مؤلفات العرب الأدبية. وألّف بالعربية: "آثار عربيّة شعريّة". معجم الأعلام ج 2 ص 329/ موسوعة المستشرقين ص 546.

5 كرّو (أبو القاسم محمد): الشابي، حياته وشعره، ط 1 تونس 2009، ص 72.

معالجة الجهات الصحيحة من جسم الأدب العربي فقام في مصر وسوريا والعراق وتونس أفذاذ من النقاد يضعون أصابعهم على مواضع الألم ويبرهنون على مواقع النقص والضعف ولكن هاته العملية تختلف عن السابقة لأنها لا تكتفي عن مس القديم بالبناء حوله والإضافة عنه بل هي تقدّم رأسا على تشذيب العصا المباركة وهدم أنحاء بعينها من الهيكل المقدّس مما يثير صرخات الشيوخ وضجيج المحافظين على أننا نعرف من جهة أخرى ذلك الصراخ وتلك الضجّة لها نفعها في المجتمع وهي من واجبات الإصلاح ومتممات التّطوّر"[1].

وربّما من المهمّ أن نشير هاهنا إلى أنّ دراسة أدبية يقدّمها شاب في العشرين من عمره تنتهي إلى استنتاج "صادم" أو "تصريح ناريّ" بعبارة صحفيي اليوم، قد تكونُ متعجّلةً مجازِفَةً متعسِّفةً، بلا رصيد من البحث المتأنّي المتمهِّل حينا من الدّهر، وقد لا تكتَسب "شرعيّتها الثوريّة" بغير "تدشين" مشروع مساءلة التراث الأدبي وزعزعة الغرور الكاذب والاطمئنان الواهم الذي يشبه الخوفَ من "البلبلة النقديّة" و"الفتنة البحثيّة"، فليس في هذه المقاربة من حدث بارز غير "الوقفة الرافضة" بتعبير الناقد شوقي أبو شقرا. ولذلك كان الشابي واعيا، كلّ الوعي، بمستوى محاولته مع تواضع جمّ، فهو يقول: "أعلم أن كثيرا من الآراء التي بها في حاجة إلى الشرح والبيان والتعليل وربّما إلى زيادة التمحيص والبحث ولعلّي أعود إليها بالنّظر في مقتبل الزمن إن سمحت بذلك الأقدار"[2]، وما تعجيلُ الشابي في نشر المسامرة – كما هي– إلاّ إمعانٌ في "الحركة التثويرية العنيفة" التي تستهدف "الشباب الناهض المستنير" و"حماس الفتوّة" و"سبيل الحياة الجميل" على حدّ تعبير الشابي.

ومهما يكنْ من أمْر فإنّ "الخيال الشعري عند العرب" حقيق بأن يكون الوجهَ المفصحَ عن شجاعة الشابي الناقد الذي لمْ يتحاش أن يُصادِم أنصار التبجيل والتقديس، ومَهّد السبيل لنقّاد يثورون على "المتحجّرات"، ولذلك لقيَ هذا العمل تجاوبا عميقا من قِبَل المجدّدين وارتفعت أصواتهم في جرأة غير مسبوقة قائلين "خير لعواطفنا أن يصادمها ابناؤنا بأقلامهم من أن نبقى في غفلتنا مستسلمين لكلّ ما تعوّدنا به حتى يصدمنا الدهرُ، والدهرُ لا يهادن ولا

---

1 مقدّمة كتاب "الخيال الشعري عند العرب" ط4 الدار التونسية للنشر 1989 صص 18–19.

2 الخيال الشعري ص 7.

يرحم (...) يجب على البشر عموما وعلى الشرقيّين خصوصا أن يقرأوا ويستمعوا بصدر رحيب كلّ نظرية وكلّ نقد عن مسلماتنا السالفة ما دمنا نملك عقولا بشرية يمكنها أن تزيد نظريات نقادنا سعة واستظهارات مفكرينا تمحيصا وإذا كان للإنسان أن يُعاديَ فليعاد الحجْر على الأفكار واستعمالَ أنواع الضغط ولو كان أدبيًّا بحتًّا"[1].

لقد كانت مقاربة الشابي النقديّة تمرّدًا وانشقاقًا حيث تجاوزت مجرّد مساءلة التراث لتفضح "القدامة"، وتُشرّع "للخروج والابتداء"، الخروج على التصوّر البياني القديم الذي يحصر متعلق الكتابة الشعريّة في تحقيق وظيفة النفع بالمعنى الاجتماعي، والابتداء في استبدال "الخيال الصناعي" بـ "الخيال الشعري" دفعا نحو "وجوديّة" الشعر وتخلّصا من "لفظيّته"[2].

ولئن اعتبر الأستاذ محمد لطفي اليوسفي أن الشابي كان – في كتابه – مأخوذا بحدَث التغيير الذي بدأ يطرأ على الشعر العربي ويطال الموقف من المعنى وكيفيات إنتاجه واللغة وطرائق تصريفها وإجرائها، فإنه يعتبرهذه المساءلة النقديّة "محاسبة متوترة عنيفة حادّة" جاءت ردّةَ فعل جرّاء ما تعرّض إليه الشاعر من "إقصاء وتهميش وتغييب قام به أنصار القدامة بالمغرب العربي"، فكأن نتيجة الدراسة انتقامٌ من حاملي "وهْم الهويّة" و"وهْم التّطابق"[3]، واعتبارًا لكلّ ذلك فإنّ "الخيال الشعري" تعددتْ، من ورائه وفي جوهره، الدوافعُ والرسائلُ والأهدافُ، يقول الأستاذ اليوسفي "توتّر وقلق.. رفض وهدْم.. تمرّد وانشقاق. خروج، رغبة في الابتداء، ثمّة حركيّة تعتمل في مدن الأعماق، أعماق الذات الكاتبة في رحلة بحثها عمّا يجعل من الكتابة فعلا تأسيسيا"[4].

إن خطورة نتائج المسامرة لوّحت بإلقاء سؤال لعلّه يتضمّن في ثناياه الإجابة، وهو: هل يحقّ لمحاضر أن يعْصِف بتراث شعريّ مُحيِّر من خلال بحثٍ قصير استقرأ مسألة الخيال من خلال شذرات متناثرة وصوَر مقتضبة لا تفي بتأسيس

---

1 م. س. ص 15.
2 تقديم الخيال الشعري عند العرب، سلسلة عناصر ط. سراس للنشر 1996.
3 م. س. ص 10.
4 م. س. ص 11.

نظريّة نقدية صاخّة طامّة؟ ولعلّ هذا ما دفع بالبعض إلى اعتبار هذه المقاربة الشّابّيّة "إسقاطا قهريّا" تجاوز ضوابط نقد "الظاهرة"، وتعَالَى عن "إبستيمية" المنقود، ليُكرهَه على التجلّي بـ "مُتصوَّر" الناقد ومذهبه الشعري. في هذا السياق يقول الأستاذ محمد الغزّي المنافح عن الشعر القديم "هذه المحاضرة لا تكشف في الواقع عن المقروء ولا تجلو صورة التراث وإنما تجلو صورة الوريث فنحن من خلالها نظفر بالمراجع الشعريّة والمعرفيّة التي وشمت ذاكرة الشاعر واندسّت في قصائده وأصبحت في تضاعيفها نصوصا غائبة تومئ إليها الصور وتهجس بها الرموز(...) إن الشابي لم يقرأ، في الحقيقة، نصوص التراث وفق شروطها التاريخية وقوانينها الإبداعية وظروفها الحضاريّة وإنما قرأها من خلال وعي جماليّ جديد وأفق معرفيّ حديث فبدتْ له فقيرة بعد اكتنازه[1]، وإن كان الأستاذ فؤاد القرقوري يذهب إلى خلاف ذلك ويرى "الخيال الشعري عند العرب" دليلا على إلمام أبي القاسم بالأدب العربي منذ عصوره الأولى وعلى دقّة فهمه لخصائصه وسعَة معرفتِه أعلامَه[2]...

وتذهب الناقدة سلمى الخضراء الجيّوسي إلى أن الشابي "لَمْ يَفْهَمْ" روح العالم القديم، وشعرَه وحركةَ الفنّ في المجتمع الجاهلي أو الإسلامي حينما تكلم عن صورة المرأة[3].

وإلامَ انتهى الشابي في "الخيال الشعري عند العرب"؟.

لقد أفضتْ مقاربتُه إلى النتائج الآتية:

– الروح العربية خطابية مشتعلة لا تعرف الأناة في الفكر فضلا عن الاستغراق فيه، وماديّةٌ محضة لا تستطيع الإلمام بغير الظواهر.

– الأدب العربي القديم ماديّ لا سموّ فيه ولا إلهام ولا تشوّف إلى المستقبل ولا نظر إلى صميم الأشياء ولباب الحقائق، وهو كلمة ساذجة لا تعبّر عن معنى

---

1 مقال: "الشابي إيقاع الحياة إيقاع الشعر" مجلة الحياة الثقافية عدد 200 فيفري 2009 ص 44.

2 القرقوري (فؤاد): أهم مظاهر الرومنطيقية في الأدب العربي الحديث ط. الدار العربية للكتاب 1988 ص 72.

3 انظر كرّو (أبو القاسم محمد): دراسات عن الشابي ط. 2 الدار العربية للكتاب 1984 ص 226.

عميق بعيد القرار ولا تفصح عن فكر يتّصل بأقصى ناحية من نواحي النفوس.

– الأدب العربي ضخم "الثروة اللفظية" قليل "الثروة المعنويّة".

– العرب لم يطّلعوا في جميع العصور الماضية على آداب الأمم الأخرى، ومغرورون بأدبهم ويحسبونه كلّ شيء في العالم.

– الأدب العربي لم يعُدْ ملائما لروحنا الحاضرة لأنه ليس قويّا ولا عميقا.

– النقاد القدامى لم يفهموا الأدب على حقيقته وهي أنه صوت الحياة الذي يهَبُ الإنسانية العزاء والأمل ويرافقها في رحلة الحياة المملّة المضنية المتعسّفة، وكانت فكرتهم دينية في فهمه

– الرنة العربية ساذجة والرنّة الغربيّة عميقة.

– هناك "الخيال الفنّي الشعري" الذي تنطبع فيه النظرة الفنّية التي يلقيها الإنسان على هذا العالم، والذي يضرب بجذوره في صميم الشعور، وهناك "الخيال الصناعي المجازي" وهو ضرب من الصناعات اللفظية وهو جامد جاف لا حياة فيه، وخيال العرب من هذا النوع.

– ما أنتجه الذهن العربي في مختلف عصوره ليس له من الخيال الشعري حظ ولا نصيب.

– الروح الغربيّة قويّة شاعرة متدفّقة.

– الأساطير العربية لا حظّ لها من وضاءة الفنّ وإشراق الحياة ولا تفصح عن فكر عميق أو شعور دقيق ولا ترمز لمعنى سام، على خلاف أساطير الأمم الأخرى التي كانت مشبعة بالروح الشعريّة الجميلة والزاخرة بفلسفة الحياة الفنية الراقصة في ظلّ الخيال.

– العرب عاشت في وسط لا يعرف سحر الجمال الطبيعي، والنظرة العربية إلى الطبيعة بسيطة مهما بلغت من العمق والشعور، والشعر الجاهلي والشعر الأموي خاليان من التغني بمحاسن الكون ومفاتن الوجود وجمال الطبيعة.

– الفن الطبيعي في الأدب العباسي أبعد نظرا وأعمق خيالا وأدقّ شعورا منه في الأدب الأندلسي.

– نظرة الأدب العربي إلى المرأة نظرة دنيئة سافلة منحطّة إلى أقصى قرار

من المادّة لا تفهم من المرأة إلا أنها جسد يُشتَهى ومتعة من متع العيش الدنيء.

- ليس للقصص العربي نصيب من الخيال الشعري.

إنه بحقّ الناقد الثائر الذي كان جزءا من حركةِ المجتمع التونسي -آنذاك- نحو كشْط قِشْر الاجترار والسذاجة الخائرة، كان هذا المجتمع "يعيش ثورة فكريّة لأن أفكارا جديدة وآراء خارجة عن عالمه المألوف تسرّبت إليه، لقد كان كلّ شيء يسير إلى التّجدّد، إلى هزّة عنيفة بدأتْ تعمل في كيان الفكر التونسي"[1].

إنّ "طليعيّة" الشابي و"نخبويّته" جلّتْهما هذه "الثوريّة العاتية"، وإنّه لَمِن الغريب أن الكتابات النقديّة على كتاب الشابي كانت مُحيِّرة -حقّا- في قلّتها منذ ظهوره وإلى الآن، فهَلْ ذلك تقليل من المضامين النقديّة وتضئيلٌ من النظريّة الشابّيّة؟ هل هو الخوف من السَّيْر مع الشابي في متاهة غير مأمونة العواقب؟ هل هو الخوف على الشعر العربي والخوف منه؟ هل إلى هذا الحدّ كان بحث الشابي في خيال العرب غريبا، ولمْ يقْدرْ على التأسيس لمشروع نقديّ في الموضوع يأتي بعده يكون أوسع وأكمل؟.

ولا يغيب عنّا أن الباحثين لا يزالون مختلفين في تصنيف عمل الشابي البحْثي، فهو في نظر البعض "نتاج رؤية إبداعية حداثية متجاوزة لم تصنعها الموهبة فقط، وبقدر ما ساهمت الثقافة الجمالية في تشكيلها كان للعقل دوره في ترشيدها وتوجيهها. ولئن جاءت هذه المقاربة أشبه بمقاربة أنطولوجية للخيال الشعري عند العرب ومقارنته في بعض المواضيع بالخيال عند ثلّة من كتّاب الغرب فيمكن اعتمادها حجر الزاوية في الرؤية النقدية التي تعامل من خلالها الشابي مع آداب عصره"[2]، وفي نظر البعض الآخر هو بمثابة "التنظير" و"التبشير" و"البيان الشعري"[3] وهو في نظر آخرين تعبيرةٌ عن افتتانٍ شديد

---

1 غازي (محمد فريد): الشابي من خلال يوميّاته، ط.2 الدار التونسية للنشر 1987 ص 77.

2 انظر مقال عبد الوهاب الملوّح: "فأس الشابي.." على الانترنيت، موقع "دروب" بتاريخ 23 أفريل 2009.

3 انظر مثلا:

- محمد لطفي اليوسفي: تقديم كتاب الشابي — مرجع سابق.

- نزار شقرون: "المسكوت عنه في: الخيال الشعري عند العرب"، "الشابي: الشعر

بالأدب الغربيّ لم يترك للشابي فرصةَ الشفقة على الأدب القديم، ولا التّمهّل قبْلَ نسف صرْح موروث الشعر، يقول الشاعرمحمد الغزّي "وقد عمد الشابي في تضاعيف هذه المحاضرة إلى عقد مقارنة غير متأنّية بين أدبيْن تقاذفتْ بينهما المسافات وتباعدت الأزمنة: الأدب العربي القديم والأدب الغربي الحديث.. ليستخلص من النتائج ما يسوّغ انتصاره إلى الأدب الغربي الذي أضحى "الأدب الأنموذج".. به يستدلّ وعليه يُعوّل في تطوير خطابه الشعري. هذه المحاضرة هي بالبيان الشعري أشبه، فيها من البيان حماسته ونبرته الخطابية ونزوعه الوجداني. الغاية من المحاضرة تبرير الأدب الرومانسي الذي بدأ يغنم مساحات في الأدب جديدة فهذا التيار جاء في نظر الشابي ليكمل ما كان ناقصا ويملأ ما كان شاغرا "الخيال، الروح الشعريّة، الأسطورة.."[1]. وقد أشار الأستاذ منجي الشملي إلى أن تكوين الشابي العصري في النادي الأدبي لقدماء الصادقية، وإطّلاعه على المؤلفات الأجنبية المترجمة إلى العربية في مكتبة الخلدونية، وتواصله مع أصدقائه المتكوّنين في المدرسة الصادقية ذوي الثقافة الغربيّة، كانت كلّها عوامل ساهمت في إنتاج المسامرة التي أقرّت الاختلاف الحتمي مع الماضي والقطيعة غير المتراجع عنهامع ماهو تقليدي، ثم يضيف مستدركا "لكن يجب أن لا ننخدع عندما نفكّر بترو في أهمية هذه المحاضرة فلم يكن الأمر إلى هذا الحدّ بسبب محتواها الأدبي الذي من المؤكّد أنه يظلّ محلّ جدل.. ولكن بالنظر إلى الموقف الشجاع بشكل مدهش بل الجَسور ضدّ التقليد والدغمائية والثقافة العتيقة في زمن كانت فيه قوى الجمود تكبّل وتعمل كلّ ما في وسعها علي خنق كلّ مسلك تجديدي وحرّ"[2]. وفي هذا السياق يذهب عدد من الباحثين[3] إلى أن محاولة الشابي النقديّة لم تسلم من التناقض حينما ربط الإبداع بتأثير الطبيعة ونفى الإبداع في الشعر الأندلسي الناشئ في طبيعة

ابن الحياة": مقالان على الانترنيت موقع وزارة الثقافة السورية.

1 محمد الغزّي: م. س. ص 44.

2 نص منجي الشملي: "شاعر رومنسي: أبو القاسم الشابي، ترجمة محمد العربي السنوسي مجلة الحياة الثقافية عدد 211 مارس 2010 ص 94.

3 انظر مثلا: مبروك المناعي: "الخيال الشعري عند العرب: بحث في وظيفة الخطاب" مجلة الحياة الثقافية عدد 69 سنة 1995/ توفيق الزيدي: "الخطاب النقدي لدى الشابي"مجلة الحياة الثقافية عدد 70، 1995/ سليمة الجوادي: "ماذا عن الشابي ونقد الشعر "مجلة الحياة الثقافية عدد 200 فيفري 2009 صص 119 – 225.

خلاّبة، ثم يؤكّد على أن الإبداع في الشعر العباسي مردّه إلى رقّة الحضارة ونعيمها، ثم حينما يربط صورة المرأة بالبداوة، وهو يتناقض بين ما يُنَظّر له وما يُبْدعه من شعر، وهو يُصْدر الأحكام دون بصيرة، منشدّا إلى النظر الأخلاقيّ المحافظ، وغيرَ متحرّك في مدار نقد الشعر وفق قاعدة تنظيرية واضحة ولا وفق قراءة متأنية للأدب الغربي وإنما كان يحرّكه الحماس والاندفاع نحو التجديد والثورة على الماضي، إلى جانب ضعف طاقته على التّجريد بسبب ميوله النفسية وهو مالم يُتِحْ له تأسيسَ جهاز نقديّ ومصطلحيّ واضح وثابت. يقول بعضهم: "تهبنا قراءة المستندات النظرية والنصية في كتاب الشابي فرصة التعرّف على ما تتسبّب به الحماسة من تناقضات ومصادرات والتباسات على مستوى الفرضيات ثم تطبيقها كمفاهيم على نصوص منتزعة للاستدلال على صحة تلك الفرضيات (..) الخلل المنهجي الأساسي في عمل الشابي يكمن في البلبلة الاصطلاحية حيث يستخدم مصطلحات لا تعبّر عن مفاهيم واضحة"[1].

إن "الخيال الشعري عند العرب" يتمرْكز كما ينبغي في "حِينيّتِهِ النقديّة" التي توجّهت في عشرينيات القرن العشرين إلى إزالة غشاوة الإعجاب الأعمى بكلّ قديم وبكل ناسج على منوال القديم. فمسامرة الشابي ليست ببعيدة عن زمن صدور كتابات نقديّة "ثائرة" على تقديس الميراث و"توثينه"، وعلى استهلاك عاداته وتقاليده، وإعادة إنتاج نسخ منه رديئة، ومن هذه الكتابات كما ذكرنا سابقا "في الشعر الجاهلي"، ومنها كتاب"الديوان في الأدب والنقد" (صدر سنة 1921)، وكتاب "الغربال" (صدر سنة 1923) لميخائيل نعيْمة، وبحوثُ الأديب والصحافي العراقي روفائيل بطي (ت 1956) ودراساته في الأدب الحديث.

وقد ذهب حسين خمري إلى أن هناك تشابهًا بين ماذهب إليه الشابي في نظريّة الخيال وتقسيمه وبين ما أثبته الشاعر الإنقليزي كولوردج (ت 1834)، أحد أهمّ منَظّري الإبداعية الرومنسية بإنقلترا، في مؤلّفه "سيرة ذاتية" مع أنه من المستحيل أن يكون قد اطّلع عليه[2].

---

1 حاتم الصكر: "هل العرب أمة بلا خيال.." مقال نشر بتاريخ 01 مارس 2012 على موقع : الاتحاد.

2 حسين خمري: "الظاهرة الشعرية – الحضور والغياب" منشورات اتحاد الكتاب

وربما يكون الشابي قد اطّلع على كتاب "الخيال في الشعر العربي" للشيخ محمد الخضر حسين الذي سمّاه بـ"أحَد رجْعِيِّي مصر"، فقد صدر هذا الكتاب سنة 1922، ولمْ يَكن مُطَوَّلاً (لمْ يتجاوز 91 صفحة)، وكان - فِعْلاً- مغرقا في النموذج النقديّ القديم، فهو يقول: "فالرّوح التي يُعدّ بها الكلام المنظوم في قبيل الشعر إنما هي التشابيه والاستعارات والأمثال وغيرها من التصرّفات التي يدخل لها الشاعر من باب التخييل"[1]، ويذهب إلى أن الصورة الشعرية وفق هذا القالب اللفظيّ كانت على غاية من الإبداع، والشعراء العرب "نسجوا على مثال التّخيّل صورا بديعة"[2]، ولذلك، فقد كان الطرح الشابّي زعزعة لهذه المقولات التي رآها "قبوريّةً" ميّتة.

وفي ردّه على الشاعر المصري المختار الوكيل (ت 1988) الذي رأى كتاب "الخيال الشعري عند العرب" سخريةً من القدامى واستخفافا برصيدهم البلاغي الذي أخصب خيال الصورة الشعريّة، يقول الشابي: "وبعدُ فأنا أحبّ أن يعلم الأديب الفاضل أنني إذا كنت أدعو إلى التجديد الأدبي وأدعو له فإن ذلك لا يدفعني إلى الهزء والسخرية بآداب الأجداد - كما قد حسب- بل إنني لأومن كلّ الإيمان بما فيها من جمال فنّي وسحرٍ قويّ وأعتقد أنها قد آتت في عصورها الحيّة لأجدادنا كل ما طمحت إليه أشواقهم من غذاء معنويّ دسِم ولكنّني أومن إلى جانب ذلك أن في الحياة آفاقا مجهولة ساحرة غير ما في الأدب العربي من آفاق وإن هذا الأدب إذا كان قد سدّ خلّة آبائنا الروحية فإنه لعاجز كلّ العجز عن أن يشبع ما في أرواحنا من جوع وعطش وطموح وإنه إذا كان لزاما علينا أن نعجب بهذا الأدب ونفخر به كحلقة من سلسلة ذاتيتنا العربية وكمنجم ذهبي نرجع إليه كلما أردنا أن نصوغ لأفكارنا حليها الساحر الجميل فإن ذلك الإعجاب لا ينبغي أن ينقلب في نفوسنا إلى تقديس فعبادة فجمود فإطباق لأبصارنا عن كلّ ما في السماء من أشعّة ونجوم هذا رأيي وهذا بعض ما دعوت إليه في كتاب "الخيال الشعري عند العرب" وما أحسب في مثل هذا شيئا من الغلوّ أو الإغراق أو تنقص أدب الأجداد أو الزراية عليه. فإن كان ناقدي المفضال يأبى بعد هذا إلا اعتباري "متطرّفا" غاليا ومتنقّصا لأدب الأجداد

العرب دمشق 2001.

1 حسين (محمد الخضر): الخيال في الشعر العربي ط. دمشق 1922 ص 4.

2 م. س. ص 82.

فليفعل وأجري على الله"[1].

ويضيف في رسالة إلى أحد الأدباء السوريّين: "أقدّم لك نسخة من كتابي الصغير – الخيال الشعري عند العرب– الذي وإن لم يكن "قصة قلب" فإنه "جهاد قريحة" أرادتْ أن تُحرّك الناس وتدعوَهم إلى سواء السبيل فلمْ تلْقَ منهم إلا كلّ غطرسة وعناد، فقد ألّفت كتابي ثم نشرته على الناس ودعوت فيه إلى منهاج جديد من البحث والفهم والتقدير لمفهوم الأدب العميق فأرضى ناسا وأسخط آخرين وكان أكثر إغضابا لمشيخة "الماضي" التي لا تفهم من الحياة إلا رسوم الأمس ولا من المجد إلا ذكريات القديم ولا من الأدب إلا أصداء الأمس البعيد فثاروا وعجّوا ورموْني بكلّ سخط وتكبّر فتجلّدت لهم وصبرت وسأكون المنتصر"[2]..

وتبقى دائما الخطوة المباغتة المشاكسة المستفزّة التي قطعَها الشابي بمسامرته هي القيمة المضافة في مشروع النقد الأدبي الحديث، وتظلّ فاتحتُها النقديّة خيرَ توطئة لقراءة جديدة في التراث الأدبي العربي، لا تكمن أهمّيتها في صواب النتائج وسلامة المنهج، بقدْر ما تكمن في فعْلها التأسيسي الذي يتدعّم ويتعدّل بالتراكم والوفرة في مجال نقد الظاهرة، يقول أحد الباحثين: ".. إن الشابي لمّا هاجم النزعة الشكلية التي سيْطرت على الشّعر والنّقد العربيّيْن في مقابل إهْمال المعنى قد قام باستهداف الأسس الجمالية والنقدية التي قام عليها الأدب العربي القديم وتحدّدت وفقها صورة الناقد ومفهوم النقد زمن الثلاثينات وقد تكون تلك أهم منجزات "الخيال الشعري" على يد الشابي ناقدًا (...). إن الثورة على التقاليد الشعرية مع المرحلة الرومانسية اقتضت نصًّا بيانيًّا، على ثغراته، فيه من الجرأة والخصوصيّة طبيعة تلك الثورة وأهدافها "[3].

ولمْ يمْنع إعجابُ الشيخ مختار بن محمود (ت 1973) بشاعر الحياة أن يعتبر الأفكار المبثوثة في المسامرة أفكارًا عابرة لمْ تأخذْ حظّها من الدقّة ولا من التمْحيص ولا من استقصاء المراجع ولا من التثبّت في الحكْم مع أنّ الموضوع يستدعي من الصبر وطول النفَس ومراجع الأحكام واستباقها وتعقيبها أعوامًا

---

1 كرّو: م. س. ص 56.
2 علي حسن ديب: أبو القاسم الشابي.. الجريدة الإلكترونية: الثورة.
3 سليمة الجوادي: الحياة الثقافية م. س. ص 124.

طويلة. وهو يرى أنّ المحاضرة لا يصحّ أن تُجْعَل عمدة عند دراسة الشابّي بحال من الأحوال، ويذهب إلى أنّ الشابي لوْ عاش عشْرة أعوام أخرى لراجَعَها مراجعة من أصلها ولَحَكَم بنفسه على أفكاره بالبطلان. ولنْ يعتبرَها أصْلاً من أصول دراسة الشابي إلا مَن يُريد أن يُوَرّطه[1].

4- شعر الشابي: إرادة التجديد والإحياء

يتأسس الشعر عند الشابي على النّظرية النقدية التي قدّم لها في "الخيال الشعري عند العرب"، وإن كان البعض يشير – كما بينا آنفا- إلى تناقض أحيانا بين التنظير والممارسة في عمل الشابي الإبداعيّ. ولا نميل إلى تعبير حسين خمري بأن الشابي دعا إلى "العصيان الشعري" و"التنكّر للتراث الشعري"، بقدر ما نؤكّد على أنّه حرص على الفعل التجديدي التثويري في بنية القصيدة و مضامينها.

أ- الشعر المنثور

في رسالة له إلى محمد الحليوي في آب 1929 يتحدّث الشابي عن الشاعر سعيد أبي بكر الذي تولى إدارة تحرير مجلة "الصادرات والواردات" فيقول: "تسلّم مني قطعة من الشعر المنثور عنوانها الشاعر تحت عنوان أكبر أودّ أن أكتب تحته مواضيع مختلفة إن ساعد الدهر وأشفق الله وهذا العنوان هو صفحات من كتاب الوجود.. وأعلَم أنني رأيته يصحّح ما طبع من المجلة ومن بين ذلك قطعتي"[2]، وتُبيّن هذه الوثيقة أن الشابي قد ابتدأ في أواخر العشرينيات من القرن العشرين الكتابة في قالب شعريّ جديد سماه "الشعر المنثور" ولكن لم يكن له نصيب في ديوانه المنشور بعد موته لأنّه لم يُدْرجْه فيه ولأنه تركه إلى القصيد العمودي، ثمّ لمْ تلْق محاولاته في هذا الشعر الجديد اهتماما من الدارسين إلا قليلا. ويظهر أن الشابي كتب ما كتب من "الشعر المنثور" لمّا تداولته رغبة الكتابة النثرية أحيانا ورغبة الكتابة الشعرية أحيانا أخرى، إذ يصف حاله لأحد أصدقائه قائلا: "وقد تناوبتْني من ذلك العهد أفكار متنافرة في فترات مختلفة حبّبتْ إليّ النثر أحيانا وبغّضتْ إليّ الشعر

---

1 بن محمود (هشام): عِلْم وشاعر.. تقديم وإشراف: الشاذلي القليبي. ط 1 صفاقس– تونس 2012 ص 104.

2 ديوان الشابي ورسائله ص 229.

وقلبت لي ظهر المجن في فينات أخرى فكرهت النثر وأحببت الشعر أما الآن فهما خدناي في فجر الحياة وغروبها وبلبلاي في ابتسامتها وقطوبها وإني وإن كنت إلى الشعر أتْوَق مني إلى النثر لكنني لا أضنّ على نثري بعبق من عواطفي وأفكاري"[1].

ومن المعلوم أن الشابي كان ينوي نشر مجموعة نصوص من "الشعر المنثور تحت عنوان "صفحات دامية من حياة شاعر" وهو عنوان نص نشرته له مجلة "العالم الأدبي"سنة 1930، وفي هذه الحقبة أصبحتْ النصوص الشعرية المنشورة تشتمل على أشكال متنوعة من العمودي إلى الشعر المتحرّر من النمطية العروضية إلى الشعر المنثور ذلك الذي اقتبسه بعض الشعراء التونسيين من مدونة شعراء المهجر ومن الشعر الفرنسي خاصة[2].

ومما كتبه الشابي في قطعة "صفحات دامية من حياة شاعر" التي يذكر الأستاذ أبو القاسم محمد كرّو أنها فصل من كتاب لا يزال مغمورا[3]: "تلك كانت حياتي بالأمس، حينما كانت نفسي بخورا يتضوّع في معبد الحبّ، ورحيقا يهرق تحت أقدام الجمال، وأنشودة إلاهية تتغنى في هيكل هذا الوجود...

تلك كانت حياتي بالأمس، حينما تمايلت في قلبي رؤى الحب الجميل كما تتمايل غلائل الحور في ضياء القمر واصطفقت في صدري أحلام الشباب الأولى، كما تصطفق أمواج البحيرة الموردة بأشعة الشفق الجميل.

تلك كانت حياتي بالأمس، حينما كان هذا القلب الخفوق يتضوّع بعبق الحياة ويتوهّج بنار الخلود ويزخر بشتى العواطف والأحلام... وحينما كانت نفسي تركع في محاريب الغاب الجميل مرتلة صلاة الحبّ وأغاني الفصول.

تلك كانت حياتي بالأمس، حينما طفح بقلبي خمر الحياة وترنمت في نفسي أغاني الوجود وراقصت أحلامي عرائس الغابات.

---

1 عبيد (سوف): حركات الشعرالجديد بتونس ط 1 تونس 2008 سلسلة كتاب الحرية ص 26.

2 م. س. ص 20.

3 كرّو: م. س. ص 95.

تلك كانت حياتي بالأمس، وما شيده الأمس في ضباب الفجر المرصّع بالنجوم، قد هدمته الأهوال في أحشاء الكهوف العابسة وأفنت بقاياه غيلان الظلام...

تلك كانت حياتي بالأمس، أما اليوم، فقد انكسرت بين ثلوج الموت تلك الزهرة السماوية الطاهرة التي كانت تحبب لي البقاء في هذا العالم وبقيت وحدي بين الصخور أشبب بالموت وأتغزّل بأهواء القبور"[1] هذه عيّنة من شعر الشابي "المنثور"، وهو مختلف عن الشعر العمودي في التوزيع حيث يكتَب في شكل فقرات، على طريقة "النثر الشعري" الغربي، تبدأ كلّ فقرة بلازمة متكرّرة، ويكون إيقاع هذه الفقرات داخليا على غير عادة الشعر العروضيّ. وقد سمّى الأستاذ محمد صالح بن عمر هذا النص "قصيدة" معتبرا إياه موقّعا توقيعا صوتيا عاليا على الرغم من وروده على غير بحور الخليل ومن كونه غير خاضع لقواعد التقفية المتبعة في قصيدة الشطرين والقصيدة العمودية، ثم هو نص يحضر فيه الشعري على نحو مكثّف جدّا ومثل هذا الحضور علامة على كونه قصيدة، فهو "قصيدة سرديّة" غير خاضعة للوزن العروضي. كما يبيّن الأستاذ بن عمر أنه إذا نظرنا إلى نص الشابي من زاوية معقولية المجاز التقليدي مع وضعه في الإطار الزماني والمكاني الذي أنشئ فيه وجدناه وإن حافظ عليها فقد خطا بالصورة خطوات شاسعة في اتجاه الجديد والتطوير فكان من هذه الناحية مباغتا فعلا للقارئ العربي في ثلاثينيات القرن الماضي مع أن فكرة إنشاء "الصورة المباغتة" القائمة على كسر قاعدة التناسب بين المشبه والمشبه به أو بين المستعار والمستعار له أو بين المكني والمكنّى له لم تكن قد تسرّبت وقتها إلى الثقافة الشعرية العربية. ومن جهة أخرى يثبت أن هذه القصيدة لا تنطبق عليها كلّ مواصفات قصيدة النثر التي نظّرتْ لها سوزان برنار في أطروحتها الموسومة بـ "قصيدة النثر من بودلير إلى يومنا هذا" وعرفتها كالآتي: هي عبارة عن نص نثري قصير يشكل وحدة، وسمته الأولى هي الاعتباطية أي أنه لا يهدف إلى سرد حكاية أو إلى تبليغ معلومة وإنما إلى محاولة التأثير الشعري"

---

1 كرّو: م. س. صص 98 – 99.
وانظر لمزيد الاطلاع على بقية القطع الشعرية: سوف عبيد: م. س./ أبوالقاسم الشابي– صفحات من الوجود– قصائد نثرية (جمع وتحقيق) نشر بيت الحكمة قرطاج تونس 2009.

ويضيف قائلا: "ومهما يكن من أمر فإن ما ينبغي تسجيله من الناحية التاريخية في هذا النصّ هو أن مواصفاته الإنشائية تتفق إلى حدّ بعيد مع مواصفات "غير العمودي والحرّ" اللون الشعري الذي كتب فيه (..) وبذلك يمكن القول -وهذا يقال لأول مرة - إن الشابي هو أول من كتب في هذا اللون الشعري بتونس وأن الطليعيّين الذين كتبوا فيه إنما كانوا له فيه متابعين وهي حقيقة ذات أهمية بالغة من الناحية التاريخية على أنه لا بدّ من تشريح بقية قصائد مجموعة الشابي النثريّة للتأكّد من صحّة هذه النتيجة"[1].

ومن خلال نظره في عدد من قطَع الشابي في شعره المنثور، ينتهي الشاعر سُوف عبيد إلى أن كتابات الشابي في الشعر الجديد الخارج على المقاييس العروضية تندرج ضمن حركة تجديدية عارمة في الثقافة العربية في القرن العشرين حاولت أن تؤسس ركائزها في التراث العربي بالربط مع منجزاته البديعة وكذلك بالاستفادة من الآداب الغربية توقا إلى التحرّر والانعتاق وتحقيق الذات. كما يستنتج الباحث سوف عبيد أن الشابي حاول التجديد في "قصائده النثرية" كما في قصائده الأخرى التي اشتهر بها على مستوى التفعيلات والقوافي "بحيث أن زمن الكتابة عند الشابي واضح التأثير على نصوصه بما فيه من أحلام ومن نكسات أيضا فقد بدأ الشابي منطلقا جامحا ووصل به المطاف إلى الانكسار والخيبة"[2].

إنه بالإمكان القول إن تجربة الشابي الخاطفة في "الشعر المنثور" كانت تجلّيا لنوبة ثوريّة تروم رجرجة المنوال التقليدي للنص الشعري حتى يكون الشاعر متفاعلا مع لحظته قادرا على تحويل فعله الإبداعي إلى حركة حيّة تستوعب المتغيّر وتنفصل عن "توْثين" نمط الكتابة نثرِها وشعرِها.

ب- ديوان أغاني الحياة: كتاب الثورة

لا يحتاج النّاظر في ديوان الشابي إلى طول تأمل ومديد وقت حتى يتبيّن الوهج الثوريّ المتقد الذي يضطرم في مباني القصائد ومعانيها، فالشاعر قد انسجم، غاية الانسجام، مع اللحظة الشعرية التي جلّت لهيب المشاعر

---

1 محمد صالح بن عمر: مفهوم الشابي للشعر المنثور من خلال أنموذج "صفحات دامية من حياة شاعر" مقال منشور بتاريخ 2010/03/29 على المجلة الإلكترونية: شهريار.

2 سوف عبيد: م. س. صص 27 – 28.

ورشَحَت بالروح الثائرة التي ذوّبها القلق الوجوديّ وأرهقها الضيق بالآنيّ واستنهضها الأمل في حياة شاعريّة أجمل تنعشها القيّم المشرقة المقدّسة. فالشابي لخّص حركة ثورة التفكير والشعور في الكلمة الموقّعة المغنّاة التي تعانق سحر الطبيعة وتنفذ إلى أعماق الإنسان وتشعل فتيل النقمة على السائد الرتيب البغيض، يقول الهادي العبيدي: "لم يكن الشابي من رجال السياسة أو الإدارة فيسعى لقلب النظام أو قائدا عسكريا فيشنّها ثورة دامية يزحزح بها تلك الهياكل المتجبّرة عن عروشها ليفسح للشعب طريق التحرّر والحياة حياة إنسانية كاملة وإنما كان شاعرا والشاعر لا يملك سوى قلبه"[1].

وليس بجديد أن نقول إن شعر الشابي مرآة للمنزع المهجريّ وأدبه الرومنطيقيّ المستخلص من رومنسية أدباء الغرب من أمثال لامارتين، وغوته (ت 1832)، وشاتو بريان (ت 1849)، وفيكتور هيغو (ت 1885) وآخرين، والأدب المهجريّ أدب يمتاز بتبرّمه الناعم وثورته الجامحة وصوفيّته الحالمة وضروب شتّى من ألوان المثالية المجنّحة في الحبّ والحياة والميول والآمال وهي إلى ذلك معروضة فيه بشكل ساحر أخّاذ[2]، فكتابات جبران خليل جبران (ت 1931) وإيليا أبي ماضي (ت 1957) وميخائيل نعيمة وغيرهم بادية في شعر الشابي بعذوبة صوَرها الشعرية الممزوجة بعبق الطبيعة الخلابة، وبروْحانيتها الشفّافة، وبشفقتها على البشريّة المتعبة المعذّبة، وبهزئها بسخافات الراهن الكئيب، وبنظريتها في حقيقة الوجود، وبمواقفها من الإنسان والفن والحياة. ولا يعني هذا أن شعر الشابي كان تأثرا خاليا من الإبداعية الفارقة وخارجا عن الزمان والمكان والحال، فكما يؤكد الأستاذ منجي الشملي، ليس الشابي آلة عجيبة لتسجيل التأثيرات، وإنما له رومانسيته التي تنهل من معين الواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي كانت تشهده تونس فيما بين الحربيْن وهذه الرومنسية هي مرحلة من تاريخ تونس، عرَفتْ فيها تجربةُ الشاعر مرحلة جميلة من المشاعر والفعل جسّدها شعره الوجداني واندفاعه الثوري[3]، وقد سمّى الأستاذ محمد الغزي هذه الرومنسية بـ"الرومنسية الإسلامية" المشدودة إلى التراث لإبراز اختلافها عن رومانسية جبران "الإنجيلية" الموصولة بالوافد

---

1 كرّو: م. س. ص 54.

2 م. س. ص 71.

3 منجي الشملي: الحياة الثقافية م. س. ص 95.

الثقافي[1].

إن التجربة الشعرية لدى الشابي كما يعبّر عنها هو نفسه "عاصفة هوجاء لا ترحم"، و"ألسنة هواتف لا تسكت"، و"روح غامضة" و"ثورة عنيفة"، وربما تكون "العبقريّة الشابيّة" - كما يسمّيها عدد من الدارسين[2]- ثمرة من ثمرات هذه الثورة المتأجّجة، فالعبقري مسكون أبدا بحبّ المغامرة، وهو ما يجعله يضيق ذرعا بالسائد فيتمرّد على القيم القائمة ويعلن الرفض والقطيعة. وقد كانت ثورة الشابي على المستعمر المستبدّ من خلال قصيدة "إرادة الحياة"[3] وقصيدة "إلى طغاة العالم"[4] مثلا، وكانت الثورة على "حماة الدين"[5]، وعلى الشعب، من مثل قصيدة "النبي المجهول"[6]، وعلى الإنسانية والوجود من قبيل "نشيد الجبار"[7]، و"زوبعة في ظلام"[8]، و"حديث المقبرة" الذي نعته الشاعر بأنه "حوار فلسفي مداره الحياة والموت والخلود والكمال" وورد في التقديم للقصيدة: ".. وبين القبور الخرساء الجاثمة تحت أضواء النجوم حيث يتحدّث كل شيء بجلال الموت وتفاهة الحياة جلس الشاعر بأقدام متعبة ونفس ثائرة وأجفان قد أذبلتْها الأحزان فطافت بنفسه الأحلام والأفكار والذكريات وتقلّبت أمامه صور الموت وأمواج الحياة وتتابعت أمامه رسوم الأيام الكثيرة ما نام منها في قلب الأزل وما لم يزل ينمو في أحشاء الأبد الكبير وجاشت في قلبه هاته العصور والخواطر وعجّت في صدره عجيج الأمواج الثائرة.."[9].

لقد كانت ثورة الشابي سبيلا إلى رؤية أخرى لهذا العالم بمشهده المحسوس

---

1 الحياة الثقافية ص 49/ الطاهر الهمامي: ناي جلال الدين الرومي بين جبران والشابي. م. س. صص 53 – 57/ فؤاد القرقوري: أصوات الآخرين في أدب الشابي م.س.صص 37 – 41.

2 مثلا: كرّو: م. س./ محمدصالح بن عمر: من أجل أجوبة عرفانية عن سؤال عبقرية الشابي. الحياة الثقافية. م. س. صص 30 – 36.

3 الديوان صص 240 – 244.

4 ديوان أغاني الحياة صص 264 – 265.

5 الديوان صص 165 – 166.

6 الديوان صص 149 – 153.

7 الديوان صص 256 – 258.

8 الديوان صص 259 – 260.

9 الديوان صص 201 – 206.

المرئيّ وبمعانيه البعيدة الخفيّة، وفي كنف هذه الرؤية الشعريّة تتوسّع دلالات الألفاظ إلى مدارات رحبة لا يصل إليها إلا الشاعر الذي يرفض أن يغلقها دونه التحجّر والبلاهة. فالتعابير في شعر الشابي لا ترضى أن تنحبس في مضائق الاصطلاح الذي يسجن اللغة ويمنعها من العطاء الفسيح تحت تهديد المحرّمات والممنوعات، بل تنطلق لتجدّد سياقات التلفظ وتحيي مجازياتها المتحرّرة المذهلة دون خوف.

ف "الألوهية" مثلا في اصطلاح أبي القاسم الشابي ليس لها من المعنى القديم المستهلك شيء، بل هي تنساق في مسار الإغناء الرمزيّ الذي ينأى عن "الثرثرة" الفارغة التي يملأ بها "الأنصابُ البشرية الزائفة" مقولاتهم الخاوية والكافرة بالفنّ والخائنة رسالة الحياة[1].

لقد أُعْجب الشابي ببيت الحليوي:

حامِلاً كالإلاه قلْبًا كبيـــــرًا   فيه ما في الوجود مِن أكْـوان

مُكْبِرًا ما فيه من قوّة إدراك وعمق نظر وسموّ تفكير، ومبيّنا له – في رسالة– أن التشبيه بالإلاه والآلهة ينبغي أن يُفهَم في أفقه الفنّي التخييلي الرمزي الفسيح لا في قالبه البليد المجوج، ويقول له: "فالألوهية وما تصرّف منها هي رمز للمثل العليا التي نصبو إليها بأرواحنا ونشخص إليها بأبصارنا في هاته الحياة ولذلك فإذا أردنا أن نعبّر عن معنى نحسّ له بجلال المثل الأعلى وسموّه فإنما سبيلنا في ذلك أن نفرغ عليه رداء الألوهية التي هي ما تتصوّره الإنسانية من جمال المثل الأعلى وجلاله، وهذا كلام لا يفهمه أولئك الناس"[2].

وفي هذا السياق كان البيتُ الطالع الشهير مُلْهمَ الثورات العربية:

إذَا الشعْبُ يوْمًا أراد الحيــاةْ   فلا بُدّ أنْ يستجيبَ القـــدَرْ

لقصيدة "إرادة الحياة"[3] التي كتبها الشابي سنةً قبل وفاته تقريبا، وختمها بقوله:

---

1 الديوان ص 201.

2 ديوان الشابي ورسائله ص 276.

3 ديوان أغاني الحياة ص 240.

إذا طمحتْ للحياة النفـــوسُ   فلا بدّ أن يستجيب القـــدرْ

إنه المعنى الأصيل للثورة في كلّ دلالاتها وسياقاتها، ولقد بقيَ معنى "الإرادة" ومعنى "القدَر" متلازميْن وفق الدفق الشعريّ الذي غذّاهما به الشابي منذ ثمانين سنة وستزيد، وعلى قدْر "أبديّة" هذا التعبير القدسي العجيب، ومفارقته لسنّة الفناء الزمني، واتشاحه بتاج الخلود المهيب، ظلّت الأفهام البلهاء – إلى الآن– وفيّة لسطحيّة تفكيرها وتصحّرها التخييلي ورابطة بين الفنّ الحرّ والكفر خيطا أوهن من بيت العنكبوت[1]، ولا يزال أبو القاسم ينظر إليها من بعيد ساخرا مستهزئا قائلا: "إن الفنان ياصديقي لا ينبغي أن يصغيَ لغير ذلك الصوت القويّ العميق الداوي في أعماق قلبه أما إذا أصغى إلى الناس وما يقولون وسار في هاته الدنيا بأقدامهم ورآها بأبصارهم وأصغى إليها بآذانهم فقد كفر بالفن وخان رسالة الحياة (..) وإنني لأعمَقُ إيمانا بالله من كلّ أحد حينما أعبّر بهاته التعابير الكافرة في نظر أولئك الناس"[2].

إن الإيمان الحقيقي عند الشابي هو فهْم سنن الله في الكون، بما هي انعتاق من الوهن والعجز والضعف، وتوثّبٌ نحو تحقيق الذات والحياة، ولم يكن لشاعرنا في تعميق هذا الإيمان النّاصع إلا مناوأة أنصارالموت وعُبّاد الهوان الذين يروّجون خرافاتهم وينشرون شعوذتهم لينعم الظالم المستبدّ ويغنم الطامع الدنيء ويخفت صوت الفنّ الجميل. إنه لا ينتصر إلا للوطنية والإنسانيّة والجماليّة، هي القيم المقدّسة في شعره، وهي الرسالة التي جعلته "الشاعر الفيلسوف" و"الفنان" و"النبي" و"الجبّار"، فكانت روحه الشعرية وفلسفته وإرادته وقوّته ثورةً عاتية تهدّ بفأسها على جذوع الخنوع والاستسلام والانخداع والاستلاب، يقول في تقديمه لقصيدة "فلسفة الثعبان المقدّس": "فلسفة الثعبان المقدّس هي فلسفة القوة المثقّفة في كلّ مكان وكما تحدّث الثعبان في القطعة التالية إلى الشحرور بلغة الفلسفة المتصوّفة حينما حاول أن يزين له الهلاك الذي أوقعه فيه فسمّاه "تضحية" وجعله السبيل الوحيد للخلود المقدّس.. كذلك تتحدّث اليوم سياسة الغرب إلى الشعوب الضعيفة بلغة الشعر والأحلام حيثما تحاول أن

---

1 انظر، مثلا، فتاوى نصر الدين الألباني، وصالح الفوزان وغيرهما على شبكة الانترنيت: منتديات كل السلفيين – شبكة الألوكة..

2 ديوان الشابي ورسائله: ص 276.

تسوغ طريقتها في ابتلاعها والعمل لقتل ميزاتها القومية فتسميها: "سياسة الإدماج" وتتكلّم عنها كالسبيل الوحيد الذي لا معدى عنه لهاته الشعوب إذا أرادت نيل حقوقها في هذا العالم وبلوغ الكمال الإنساني في هذا الوجود ولكن الفناء حقيقة شنيعة مبغضة لا ينقص من فظاعتها وكرهها كلّ ما في التصوّف والفلسفة والشعر من خيال وأحلام"[1].

ولقد أجاد الشيخ محمد مختار بن محمود (ت 1973) حين وقف منافحًا عن الشابي صديقِه وخليله، فبيّن أنّه قويّ الإيمان ثابت العقيدة غير متلاعب بدينه، ويقول في موقف مُستنير من شعْره: "وإني لأتعجّب من بعض الناس الذين يحكمون بسرعة على شاعرنا بأنه شاعر مستهتر متلاعب بدينه، مع أني أعتقد أنهم لمْ يتنازلوا ولو مرة واحدة عن حصة مِن وقتهم النفيس في مطالعة شعر الشابي حتى يحكموا له أو عليْه. وإنما سمعوا الناس يقولون: هو شاعر مجدّد ففهموا أن التجديد من لوازمه الإلحاد والزندقة..."[2]. وفي دراسة له عنْونَها: "صقر الجريد أبو القاسم الشابي"يقول الشيْخ بن محمود: "فهل يكون ذا نزعة صوفيّة؟ ونظرةٍ انكشفت أمامها حجْب الحقائق؟ أما أنا فلا أستبعد ذلك، لأنّ التاريخ يحدّثنا عن عدة أفراد من هذا النوع، ففتَح الله عن بصائرهم في أوّل حياتهم فنظروا إلى الدنيا على حذر. ولعلّك حفظك الله يبلغ بك العجب منتهاه، حينما تجدني أقارن بين الشابي وبين أهل التصوّف، بينما تتذكّر ما كان يُتّهم به الشابي عندما كان حيًّا وما لا يزال يُقال فيه بعد موته، من أن أفكاره تميل إلى الإلحاد والزندقة. ودفعًا لهذا العجب عنك، وتقريبًا لمسافة الخلف بيني وبينك أقول: إن كلّ إناء بما فيه ينضح، ولا يسارع إلى اتهام الناس بالإلحاد والزندقة إلاّ مَن كان ملْحدًا زنديقًا، وإذا ساء فعْل المرْء ساءت ظنونه، ولله درّ أبي الطيّب إذْ يقول:

وأجْرَأ ما رأيْتَ ببطْن غيْـــــبٍ على عيْب الرجال أُولَو العيوب

وحاشا أبا القاسم الشابي أن يكون في أفكاره مُلْحدًا، وإنما هو رجل شديد الذكاء رقيق الإحساس ينطق بالحقائق مكشوفة واضحة جليّة فيستاء لها من

---

1 ديوان أغاني الحياة: ص 276.
2 هشام بن محمود: عِلمٌ وشاعر. م. س. ص 74.

تعوّدوا الخداع والنفاق وتعوّدوا ستْر الحقيقة والارتداء برداء الرداء الرياء الباطل..."[1].

وتعْليقًا على البيْت الشعري الذي نقشَه الشابي في وجدان الإنسانية يقول الشيخ: "فالشابي عندما يقول :

إذَا الشعْبُ يوْمًا أراد الحيـاةْ فلا بدّ أن يستجيبَ القــدَرْ

فلا يمكن أن يخطر ببال العاقل المفكر أنه يريد: أن قدرة الله يتحكّم فيها العبد. فهذا لا يقوله حتى الفلاسفة الماديون، وإنما يريد من قوله هذا حث الهمم وإحياء العزائم والتحريض على العمل وعدم الإخلاد للتواكل. ألا يقولُ الواحد منّا لصاحبه: اجتهد في عملك تنجح لا محالة، فهل هذا حكم على قدَر الله، ثم ألمْ يقل القرآن: إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم، أليس معنى ذلك أن الله جلّ جلاله قد التزم بمحض فضله لِم يغيّر ما بنفسه من الفساد أن يغيّر الله حاله إلى حالة أحسن..."[2]

أمّا قصيدة "تونس الجميلة"[3] التي وقّعها الشابي في 2 جوان 1925 فقد كانت خير تعبير عن انغراس تجربته الشعرية في صميم الكفاح الوطني بمختلف وجوهه السياسية والاجتماعية والنقابية والثقافية، فزمن الكتابة واكب الانتفاضة المسلحة في الجنوب التونسي، وظهور الحركة النقابية بزعامة محمد علي الحامي (ت 1928) الذي أودع السجن يوم 5 فيفري 1925 وبدأت محاكمته يوم 12 نوفمبر 1925، وكان هو المقصود بقول الشابي:

كلما قامَ في البلاد خطيــبٌ مُوقظَ شعبَه يُريد صلاحَــهْ
ألْبسوا روحَه قميصَ اضطهادٍ فاتكٍ شائكٍ يَرُدّ جِمَاحَـهْ....

وظهرت في هذه المرحلة المقاومة الوطنية في ليبيا والمغرب وفي بلاد الشام والعراق ضد الاستعمار الإيطالي والفرنسي والبريطاني، فكانت القصيدة بكل هذا "وليدة ذلك المناخ النضالي الزاخر الذي استشرف فيه الشابي – على طريقة

---

1 م. س. ص 86.
2 بن محمود: م. س. ص 101.
3 الديوان ص 24.

المناضلين الثوريّين- تباشير النصر في حالكات المحن ولعل عنوان "تونس الجميلة" يسترجع بصورة عكسية عنوان كتاب عبد العزيز الثعالبي "تونس الشهيدة" الذي ظهر قبل سنوات قليلة من كتابة القصيدة والذي كان قد انتشر بصفة سرّية في الأوساط الطلابية وقتها"[1].

لقد أصرّ الشابي أن يظلّ في ديوان "أغاني الحياة" محتفيًا بذاته الشاعرة المبدعة، وبَدَا، حينًا، ذلك الإلاه اليوناني الذي أسس الحضارة بثمن الألم المرّ، وحينًا، نبيّا مخصوصا برسالة ومثل كلّ الأنبياء لا يحيا الحاضر وإنما يقيم في المستقبل ولا يتأمل عالما قائما وإنما يترصّد عالما قادما، فهو يهجس بالغيب ويخبر عنه وربّما تماهى مع الآلهة وتكلّم من خلال حناجرها[2]، وهو، في ذلك وفي غيره، لا يقدّس سوى الحياة في أبدع صورها وأجلّ أسرارها، ولا تخلو أية قصيدة من علامات الحياة أو العلامات الحافة بها، ففي كثافة حضور الأنا تكثيف لمعنى الحياة إذ يتداخل الوجود والموجود بمثالية الوعي الرومنسي والتصور الروحاني الوافد على وعي الكتابة الشعرية من خلال تفاعلات البنية التناصية الماثلة في الكتابة الرومانسية تلك التي تصل بين قديم المثالية الضارب بجذوره في أقاصي الأفلاطونية وبين حادثها عن طريق الفيلسوف الألماني فيخته (ت 1814) ومجمل النصوص الفلسفية والأدبية اللاحقة[3].

يذكر الشابي في وثائقه وكتاباته أن ضائقاته النفسية ونوباته الهوجاء قادحٌ من قوادح قول الشعر عنده، تعصف بقلبه وبروحه فتثور قريحته بالقصيد، ومن الأمثلة على ذلك ما أورده في تقديم قصيدة "حديث المقبرة" كما أوردنا، وقصيدة "يا موت" التي قال في تقديمها: "هي صرخة من صرخات نفسي المملوءة بالأحزان والذكريات وشظيّة من شظايا هذا القلب المحطّم على صخور الحياة قلتها في أيام الأسى التي تلت نكبتي بوفاة الوالد رحمه الله"[4]، وقصيدة "إلى الله"[5]، وقصيدة "نشيد الجبّار" التي يحكي عن لحظتها لصديقه الحليوي

---

1 سوف عبيد: قصيدة تونس الجميلة كيف بدأت وكيف وصلت؟ الحياة الثقافية عدد 200 فيفري 2009 صص 113- 118.

2 محمد الغزي: الحياة الثقافية م. س. ص 46.

3 مصطفى الكيلاني: إنشائية المعنى في "أغاني الحياة". الحياة الثقافية م. س. ص 69.

4 ديوان أغاني الحياة ص 140.

5 الديوان ص 145.

قائلا:".. ربحت في تلك الأزمة النفسية التي مرّت بي قصيدا هو – نشيد الجبّار– فإني في ليلة من ليالي هاته الأزمة النفسية المرهقة ولعلها ليلة كتبت لك رسالتي الأخيرة نمت معذّب النفس مهموم القلب ثم استيقظت نحو الساعة الواحدة بعد منتصف الليل فلجّت بي الآلام وضربت بي في كلّ سبيل حتى لقد كاد رأسي ينفجر وأحسست أني لابد مشرف على الجنون لو دام بي ذلك الحال إلى الصباح وتطوّرت نفسي في غمرة الألم، فبعد أن كانت معذّبة باكية في ظلمة أحزانها تكاد تجنّ من الأسى انقلبتْ ثائرة هائجة واثقة من نفسها ساخرة بالقدر والداء والأعداء وكلّ آلام الحياة وتحت تأثير هذه الحالة النفسية نظمت – نشيد الجبار– فذابت آلام نفسي وشعرت بالحرّية والانطلاق كأنما ألقيت عن منكبي عبئا ثقيلا يهدّ القوى وقد نظمتها في تلك الليلة ولكن نفسي لم تنهض للكتابة ولو كلمة منها. وفي نحو الفجر نمت مرتاح النفس مطمئنا وأفقت من الغد فلم أجدني قد نسيت منها كلمة واحدة فكتبتها ولمْ أزدْ عليها إلا نحو بيْت أو بيْتيْن وبعض تنقيحات رأيتها لا بدّ منها وبهاته المناسبة فإني أقول لك إني لا زلتُ كالماضي أشعر في صميم نفسي بأن الأقدار تحاربني وهي سخافة على كلّ حال.. ولكنني أومن في قرارة نفسي بها، وإنما الفرق بيني وبين نفسي الأولى أني كنت أتقبّل آلام الحياة وأتحسّس أشواكها بنفس ضارعة وقلب دامع باك أما الآن فإنني ألقاها ببسمة الساخر ونظرة الحالم المنتشي بجمال الوجود (..) وقصيد نشيد الجبّار هو صورة صادقة لنفسي في طورها الحاضر الجديد"[1]، وفي هذا السياق يذهب الأستاذ محمد صالح بن عمر إلى أن الدوافع الأصيلة لثورة الشابي هي نفسية عاطفية لا فكرية إيديولوجية إذ هي نابعة من كآبة ولادية دفعت بالذات إلى الانطواء ولما اقترن لديها ذلك الانطواء بمواهب خارقة وعتْ تفرّدها وسط محيطها الاجتماعي والثقافي الضيق والكوني الفسيح على حدّ سواء مقابل استهانة ذلك المحيط بعبقريتها فوجدت نفسها مدفوعة دفعا إلى الثورة على كلّ شيء ثورة عاتية مدمّرة[2]، ولعلنا لا نأخذ بهذا الرأي على إطلاقه، باعتبار أن الثورة النفسية العاطفية وحدها لا يمكن أن تتشكل بها المواقف الوجودية والنقدية التي اتسمت بها أعمال الشابي الإبداعية نثرا وشعرا، فقد لازمتْ هذه الثورة العاطفية ثورةٌ فكريّة نضالية

---

1 ديوان الشابي ورسائله صص 277 – 278.

2 بن عمر: م. س. صص 31 – 32.

إيديولوجية جعلت من الشابي "مثقفا عضويّا" يحمل رسالة الشعر بما هو رؤية للعالم وتجربة جمالية تعبّر عن أفكار وقضايا ومواقف، ويضطلع بدور المفكّر الناقد، ويناصرالقضايا العادلة والمشروع الإصلاحي الوطني في كلّ مجالاته، ونذكر من الأمثلة على ذلك إلى جانب ما قلناه سابقا، كلامَه عن كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" إذ يقول في إحدى رسائله: "إن الضجة في تونس قائمة حول كتاب صديقنا الطاهر الحداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" ويقال إن النظارة تفكّر في القيام عليه وطلب حجزه كما فعلت مشيخة الأزهر في مصر بطه حسين وكتابه بمعنى أنه قُدِّر علينا أن نكون مقلّدين لمصر في كلّ شيء هذا ما يشاع وإن كنت لا أومن بصحة هاته الإشاعة. ويوم الجمعة ستقام للصديق مؤلف الكتاب حفلة تكريمية كبرى بكازينو بيلفدير وستلقى فيها الخطب والقصائد وسينشر الحديث عن هاته الحفلة وكل ماقيل فيها في عدد ممتاز من الصواب (..) وقد ابتهجت بهذه الحفلة لأنها تدلّ على أن تكريم التونسي للتونسي قد بدأ قبوله في النفوس ولكنني آسف أنني لا أحضر هذه الحفلة ولا أقول فيها كلمة بأمر من الطبيب.."[1].

ولقد كانت قصيدة "النبي المجهول" من أقرب القصائد إلى نفس الشاعر ومن أكثرها التصاقا بذاته باعتباره إنسانا يعي موقعه من الكون وبصفته شاعرا يرى ما لا يراه الناس ويدرك ما لا يدركون، صوّر فيها معاناته في شعبه معاناة الفيلسوف الشاعر والنبي الفنان، وقد اعتُبرهذا القصيد بداية الطور الثالث طور "التمرّد الجبْراني" والنزوع إلى الاختلاف خاصة على مستوى البنية الشعرية والتركيبة الهيكلية لبنية القصيدة، بعد الطور الأول طور التقليد، والطور الثاني طور التردد بين البنية العمودية والمحافظة على البيت الشعري والقافية الواحدة وبين قصائد تتجاوز البيت إلى وحدة الاسترسال وأخرى تذهب أشواطا أبعد في تحديث البنية الشعرية كتنويع القوافي واستخدام البناء المقطعي بتأثيرات شعرية أندلسية قديمة ومهجرية حداثية جبرانية على وجه الخصوص عوضا عن البيت وهي من العلامات البارزة التي تساعد على فهم بدايات الانتقال في مسار الشعر العربي المعاصر من القصيدة العمودية إلى الشعر الحرّ. وكانت بنية القصيدة وصورها موغلة في "التصعيد الثوريّ" في سبيل تقديس الحياة في كل تجلياتها

---

1 ديوان الشابي ورسائله صص 240 – 241.

ومعانيها، وبث الوعْي في الشعب الذي أحْكم عليْه الضعف والعجز[1]. يقول بعضُهُم: "وقصيدة – النبي المجهول– تروي تجربة شاعر فنان سخّر فنه في تحريك سواكن قومه فأبوْا أن تتحرّك سواكنهم فقد غربت عليهم معاني الحياة وعمهوا عن استجلاء جمال الصوَر وظلالها فضاعت نبوّة الشاعر وتبددت في ضباب الجهل لكن الشعر بقي ليشهد بارتفاع الشاعر على قومه وارتفاع الفنّ على كلّ شيء إذ صارت التجربة رائعة من الروائع التي تُحَلّي أغاني الحياة، واعتزل النبيّ المغبون والشاعر المجهول في الغاب ليُلْهمه الغاب ما به يَنسى همّه ويعيش مع فنّه ويَبقى قومه الذين خذلوه قابعين في ظلماء غارهِم الذي ألِفوه هي تجربة من حس الشاعر وقلبه وعقله صاغها الشابي لوحة شعرية ..."[2].

وبقدْر ماكانت هذه القصيدة معبرة عن عنفوان ثورة الشاعر وسخطه ويأسه من نهوض شعبه وانتفاضهم قائلا له:

إنني ذاهبٌ إلى الغاب يا شعبي	لأقضي الحياةَ وحْدي بِيَـــأس
إنني ذاهبٌ إلى الغاب عَلّــــي	في صمِيم الغابات أدْفِنُ بُؤْســي
ثم أنساكَ ما استطعتُ فمَا أنتَ	بأهْل لخمْرتِي ولِكأسِـــــــــي

نجد الشابي في قصيدة "إلى الشعب"[3] قد هدّأ من سوْرة الغضب في لغة وادعة ولهجة حانية مخاطبًا:

أين يا شعبُ قلبُك الخافقُ الحسّاسُ؟	أيْن الطموحُ والأحــــــــــــلامُ؟
أين يا شعبُ روحُك الشاعرُ الفنّــانُ؟	أين الخيال والإلهــــــــــــامُ؟
أين يا شعبُ فنُّك الساحرُ الخــلاّقُ؟	أين الرسومُ والأنغــــــــــامُ؟...

ويمكن أن نعتبر هذه القصيدة ضمن طور التوازن الأخير في حالة الشاعر

---

1 انظر: مصطفى الكيلاني: ذاكرة النص الشعري واستباقاته الممكنة أبو القاسم الشابي تحديدا — مقال منشور بتاريخ 2012/03/16 على الموقع الإلكتروني: منتدى تونس التربوي/ محمد الدريدي: مقاربة نغمية شعرية. الحياة الثقافية عدد 200 فيفري 2009 صص 105 – 112/ صبيحة جمعة: قراءة في قصيدة النبي المجهول. الحياة الثقافية م. س. صص 99 – 102.

2 م. س. ص 99.

3 أغاني الحياة ص 250.

النفسية القلّب، والذي يبتدئ بقصيدة "الصباح الجديد" في أفريل 1933، وقد تحدّث الشابي عن هذه المرحلة في رسالته إلى الحليوي فيقول: "وقد أحسستُ ببداية هذا التطوّر لمّا اصطفتُ بعيْن دراهم ولعل جمال الطبيعة هناك قد كان له الأثر الأكبر في تلوين نفسي بهذا اللون الجديد كما أن مصيفي هذا العام وما رأيت من صوَر الطبيعة الرائعة قد أكمل هذا التطوّر ونمّاه. أما الآن فإني أشعر بانقلاب عميق قويّ في نفسي كلّ القوّة وستدرك هذا التطوّرَ في نفسي حينما تطّلع على قصائدي الجديدة، وقد عبّرتُ عن هذا الانقلاب الرُّوحي بقصيد "الصباح الجديد"..."[1].

لقد كان ديوان "أغاني الحياة" كتابا مفتوحا على مستقبل الحرية والانعتاق، تنبعث فيه من جديد حياةُ شعب مستضْعَف أنهكته الأنّات والعذابات ولكن لمْ يمُتْ، وقد استَبَق الشابي الآتيَ بإعلان الثورة الصاعقة ولم يقطع من أحرار تونس الأملَ في أن يستكملوها بعده. والمتأمّل في جلّ القصائد – إن لم نقل كلّها– يلحظ هذه الروح المتأجّجة التي تحمل إلى الشعب أمل الحرية وبشارة السيادة وتعزّي "الطّاغية" بانكسار كتائبه وبخيبة مساعيه في الوصاية والغواية، ولا شكّ في أنّ "أغاني الحياة" وما تضمنته من أناشيد تحرّريّة مازالت تحتفظ براهنيّتها، وقد أسْهَم ما انطوت عليه من نبرة استقلالية عالية، بقسط وافر، في تأجيج هذه الروح وتغذيتها ممّا هيّأ الأرضية لتحقيق الاستقلال ونيل الحرّية، وكان الشابي من أبرز شعراء الثلث الأول من قرن الاستقلال وأكثرهم تعبيرا عن قيم الحرية وأعلاهم صوتا في استنهاض الشعب إلى التّحرّر من ربقة السلطة الاستعمارية مقيما الدليل من خلال ذلك على أن الحركة الأدبية كانت رافدًا أساسيّا لحركة النضال الوطنيّ. كما كان الشابي مثالا للنخب التونسية التي تجاوزت في الثلث الأول من القرن الماضي عموميّات الخطاب الإصلاحيّ وأمكن لها، بفضل الوعي الوطني والتاريخي وتحت تأثير التحرر الفكري، إدراك أن المجتمع الحديث الذي يجعل الحرية في مركز اهتماماته لا يشتغل من تلقاء نفسه بل يعتمد في فاعليته على وعي الأفراد والمؤسسات في هذا المجتمع بأهمية الحرية في مستوييْها الفردي والجماعي[2].

---

1 ديوان الشابي ورسائله ص 278.

2 جمال الدين دراويل: أغاني الحياة.. أغاني الحرّيّة. الحياة الثقافية العدد 200 فيفري

صفوة القول، إنّ أبا القاسم الشابي قد انخرط في مصافّ كبار الشعراء القادرين على استشراف المستقبل، وأكّد تفاعلُ البلاد العربية، بدْءًا بتونس، مع بيْتيْ إرادة الحياة، وارتباطُ تحولاتها السياسية والاجتماعية بهما، عمْقَ اتصال الشعب العربيّ ووعيه أوْ لاوَعْيه بالشعر. ومثل هذه الوشائج بالثورة العربية منذ الخمسينات من القرن العشرين ربطت الشابي بالوطنية وبالثورة، فهو في نظر البعض "شاعر الوطن"، وفي نظر البعض الآخر"شاعر الثورة".

وشعر الشابي منذ 1927 شعرٌ يرنو إلى المطلق ومخاطبة الإنسان عامة. وشعره على طبيعة إشاريّة شفّافة يمكن محاصرة دلالتها في المستوى الدلالي الأوّل، وهو ما يجْعل دراسته تخرج من مقاربته باعتباره شعرًا رومنطقيًّا، إلى منجز شعريّ منفتح على الثوريّة في توليد المعاني المتصلة بالسياق التاريخي لتونس وللعالم. وتنفتح تجربة الشابي الشعرية على أفق الكونيّة لإرساء قيَم إنسانية عالميّة، فقد كان، في هذه المدوّنة الشعرية، تأصّلُ الحرية في الذات الإنسانية، تجربة وجوديّة حتْميّة، حتى يحقق الإنسان إنسانيّته. فالحرّيّة، عند الشابي، جوهر الإنسان وأساس كوْنيّته، ومعها يصير كلّ رضًا بالذل والهوان، لا استسلامًا للظلْم فحسب، بل هو خروج عن نواميس الطبيعة وتشويه لإنسانية الإنسان.

لقد كان شعر الشابي تطلّعًا موْصولاً إلى المستقبل المرتبط بالحياة وعالم السماء، وبما هو تجاوزٌ للحاضر المأزوم المرتبط بالموت وعالم الأرض، وهو ما أدّى بالمقاربة إلى حتميّة زوال الظلم والاستبداد. وبهذا لمْ تكن المعاني الثورية في القصائد الشابّيّة، مجرّدَ تعبير عن وضع تاريخيّ اتسم بالجهل والسلبيّة والانحطاط، والتزام ظرفي بقضايا الوطن، بل هي التزامٌ أبديٌّ بمنزلة الإنسان في شموليّته وأبعاده الوجوديّة الأنطولوجية مجرّدًا عن الزمان والمكان.

وقد تجاوزت ثورة المعاني، عند الشابي، مجرّدَ استبدال حقل دلاليّ بحقل دلاليّ آخر، وتعديل دلالة بأخرى، والاتساع في معنى من المعاني مثلما نحتْه المدرسة الإحيائية أوَ المدرسة الرومنطقية، إلى توظيف كلّ مقوّمات الشعر من أصوات وإيقاعات وألفاظ وصوَر لفتْح القصيدة على معان مختلفة متقلّبة متقطّعة متشابكة. فنهلت مدوّنة الشابي من قاعٍ إبداعيّ امتزجت فيه معاني التمرّد؛

2009، صص 92 ـ 93.

وشكّل صورة الحرّية الثاوية أشكالها ومظاهرها في المتن الشابي.

إنّ الحسّ المرهف الذي حمّله شاعرُ الحياة أبو القاسم الشابي، قد أَلْهمَه أنّ الإنسان في صراع قائم، إمّا الحرية والحياة عن طريق الثورة أو الخضوع لإرادة القوى الباغية التي تسعى لاستغلاله والسيطرة على إرادته واستثمار طاقته وتحديد مصيره[1].

1 انظر: محمد سعد برغل: مهرجان الشعر العربي الحديث، الدورة 31 توزر: الشعر- الثورة. الحياة الثقافية العدد 224 أكتوبر 2011، صص 91 - 100.

الطاهر الحداد: صوت كلّ فئات مجتمع

1- الروح الوطنية الثائرة

كنا قد تكلّمنا عن شعر أبي القاسم الشابي الثوري، وليس لنا أن نمرّ بعد ذلك دون أن نذكر مثيل ذلك عند الطاهر الحداد (ت 1935)، وليس للناظر في أشعار الحداد إلا أن ينتهي إلى أن صداقته للشابي والتقاءهما في معترك النضال وتوقهما إلى ثقافة تونسية ناهضة وحياة حرة كريمة، كان لها بالغ الفعل في تماثل العديد من القصائد الشعرية التي قالاها، في معانيها وفي منحاها النقدي والإصلاحي، فإذا كان الشابي قد تغنى:

أنا يا تونسُ الجميلة في لَـــجّ ... الهوَى قد سبحْتُ أيّ سِباحَــةْ
شرْعَتي حبّك العميقُ وإنـــي ... قد تذوقت مُرّهُ وقراحَـــــةْ[1]

فإنّ الطاهر الحدّاد قد أنشد:

أتونس عندي في هواكِ تولّــعُ ... وأنت مُنى نفسي عليك تَقَطّــعُ
نسيتُ بكِ الدنْيا وعيْشِي وراحَتِي ... أريدُ لكِ الحُسْنَى وخصمُكِ يمنعُ[2]

وإذا كان شاعر "إرادة الحياة" قد بذل وسعه في استنهاض همم أبناء وطنه قائلا:

أيْن ياشعبُ قلبُك الخافقُ الحسّاسُ؟ ... أيْن الطموحُ والأحــــلامُ؟
أين يا شعبُ روحُك الشاعرُ الفنّانُ؟ ... أيْن الخيال والإلهـــامُ؟
.. أنت لا ميّتٌ فيبْلَى ولا حــيّ ... فيمشِي بل كائنٌ ليْس يُفْهَـمُ؟[3]

---

1 أغاني الحياة ص 25.

2 ديوان الطاهر الحداد، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة ط. 1 – وزارة الثقافة 1997 تونس ص 33.

3 أغاني الحياة ص 251.

فالحدّاد ينادي شعبَه:

ياشعبُ طال بك الإيغال في المحَن	فكمْ تكابد في همٍّ وفي حـــــزَن
ياشعبُ أنت مريض لا شعورَ لـــهَ	بما أصيبَ بهِ في الرّوح والبــدَن[1]

وحتى رثاءُ الأبِ، كان للشاعريْن قسمة في نبرته اليائسة الحزينة. فالشابي كتب في 1 أكتوبر 1929 "يا موت" قائلا في تقديمها: "هي صرخة من صرخات نفسي المملوءة بالأحزان والذكريات وشظيّة من شظايا هذا القلب المحطّم على صخور الحياة قلتها في أيام الأسى التي تلتْ نكبتي بوفاة الوالد رحمه الله"[2]، والحداد يكتب "هو الدهر" راثيا والده المتوفّى سنة 1919[3].

أما عناوين القصائد فهْي الأخرى دلالة على ائتلاف القريحة الشعرية، فللشابي مثلا: "إلى الشعب"، وللحداد: "أيها الشعب" و"ياشعب" و"متى ياشعب"، وللشابي: "أحلام شاعر" و"قيود الأحلام"، وللحدّاد: "أحلام"، وللشابي: "في ظل وادي الموت" وللحداد: "ظل الموت".

إن شعر الحدّاد الوطنيّ الإصلاحيّ- على قلّته وتواضعه- برهن على التزام صاحبه بالمشروع التّحرّريّ الذي كان يزعج المستعمرين والمتواكلين الخانعين والانتهازيين المساومين على حدّ سواء، فهو يرى الاستعمار دمارا هوى بالبلاد في قعر البؤس والهوان، وليس هو بـ "حماية" كما يدّعون، بل هو إبادة لتراث البلاد وتاريخها، يقول في قصيدة "طال بنا النوم":

لَمشهدٌ تبْكِي له تونـــــــس	سعيرُه في قلبها يلـــــــذعُ
عاشتْ به في الرِّقّ مغلولـــة	والرمْح في أحشائها يلمَـــعُ
بالأمس كانت وجهها مشـــرقٌ	يسيل منه نورُه الساطــــعُ
فأصبحتْ والبؤسُ قد عضّهـــا	وقد تولّى حسنُها الجامـــعُ[4]

وهو لا يعلّق خيبة بلاده على التدخّل الأجنبيّ الغاشم فحسب، بل يُحمّل

1 ديوان الحداد ص 39.
2 أغاني الحياة ص 140.
3 ديوان الحداد صص 30 – 32.
4 الديوان ص 52.

الشعب تبعات خموله وسلبيّته، يقول في قصيدة "نصيحة لقومي":

يا ويْحَ قومٍ أضاعوا منهُمْ شرفًـــا	بَنَاهُ أجدادُهُمْ في سالفِ الزمـــن
يستقبلون رزايا الدهر مفعمــــــةً	سحْقًا ومَحْقًا وعارًا غيرَ مضطغــن
فذاكَ واللهِ لا ظلمًا جزاؤهــــــمُ	قد أعقبتْهُ عَليْهم لذّة الوَسَـــــن
باللهْو قد قطعوا أيَامَهُم وهُــــــمُ	في أرضهمْ غرباءُ الدار والسَّكَن...[1]

وفي قصيدة "الخيبة":

قضى القدرُ المحتومُ بالحقّ ظاهِـرًا	إذا مات شعبٌ يقبَلُ الموتَ صاغِرًا
تحركتِ الدّنيا ولكن شعبنَـــــــا	إلى الآن فيها يرْتضي العيْشَ خادِرًا
وما كان شعبًا مات منه شعــورُه	بلى إنه يزدادُ فيه مآثـــــــرًا[2]

لقد شخّص الطاهر الحداد وضاعة الحال بكشف جملة من الأسباب التي اجتمعت لتزيد على مصيبة الاحتلال التخلّفَ والانحطاط، ومن ذلك الرضى بالموجود استسلاما للـ"القضاء والقدر"، فمن قوله في قصيدة" بين مارق وخادر":

شقينا ومَا نِلْنَا لتونِسَ حرْمَــــــةً	فتبًا لأبناء تواتَوْا وضيَّعُــــــــوا
رضِينَا لهَا بالصفع وهْيَ عليلـــــةٌ	فكنا كعضْبٍ في حشاها يقْطَــعُ[3]

ومن قصيد"نتائج الميزان":

يا ويْحَها أمّة ماتتْ مشاعرُهـــــا	فاستسْلمت للرّدَى منهوكة الجسَـدِ
عاشتْ مُفَكّكة الأوْصال شـــــاردةً	مِن الصغير شُرودَ البهَم مِن أسَـدِ[4]

ويذكر أن الشعور الدينيّ الخاطئ كان مساعدًا على استفحال العجز فيقول في قصيد "الدفين":

قدْ عبدْنا في اللهِ ربًّا قويًّـــــــــا	وخضعْنا للضعْف يعْبث فِينـــــا
ذلك الضعف قوة تتـــــــــــردّى	فقدتْ روحَها فكانتْ طحِينًـــــا

---

1 الدّيوان ص 54.
2 الدّيوان ص 56.
3 الدّيوان ص 35.
4 الدّيوان ص 47.

ذلك الضعْفُ حالُ شعْبٍ كليــــل عاش يرْتادُ في الخرافاتِ دينَــــا[1]

وفي قصيد"ضحايا الماضي":

وَيْحَ قوْمِي إذْ كلّما اشتــــدتِ الأزْ زاءُ قالوا "على مــــــــرادِ اللّهِ"
بينما اللّه يطلبُ السعْيَ منهُــــــمْ في ثباتٍ يُزيحُ شرَّ الدّواهِــــــي
وهْو لا ينصُر الأذلاءَ ما لــــــمْ يتعالَوْا عن وضعِهمْ للجبَــــاهِ[2]

ويصوّر الحداد جهل شعبه وإغراقه في الخرافات، وعزوفه عن تلقي العلوم، وخوفه من التطوّر ومن مجاراة الشعوب المتقدّمة، بدعوى أنهم كفَرة، ويهْوي على من سمّاهم هو "زعماؤنا"[3]، وسمّاهم الشابي "حماة الدين"[4]، كاشفًا أنهُم دعاة رجعية وصمت مريب وموت، نفاقا وانتهازيةً وخداعًا، متخلّين عن مسؤوليّتهم الثقافية والوطنية بل الدينية، فيخاطبهم ساخطا:

ماذا صَنعْتم هُداةَ العصْر في وطـــن أهوتْ به رجّة الأحداث فانْحَـدَرَا
الجهْلُ يصْرعُهُ والفقْرُ يأكُلُــــــهُ وأرضُهُ تنتِجُ الأرزاقَ والــــدُّرَرَا
أيْن المدارس أيْن المنشآتُ لـــــهُ حتى ولا النزْرُ منها عنكُم صــدَرَا
ماذا صنعتُم لأبناء لَهُ شــــــرَدُوا مأواهُمُ السجنُ أسرابًا تلِي زُمَــرَا

وقد شنّع عليهم الشابي متحسرًا:

سكتّمْ حماةَ الدين سكتة واجــــمٍ ونمتُّم بملْء الجفن والسيلُ داهِـــمُ
سكتّم وقد شِمْتم ظلامًا غضونُـــهُ علائمُ كفْرٍ ثائر ومعَالِــــــــمُ
مَواكبُ إلحادٍ وراءَ سكوتِكُــــــمْ تضِجُّ وها إنّ الفضاءَ مآثِـــــمُ

والشابي يشير هاهنا إلى انعقاد المؤتمر الأفخارستي بقرطاج سنة 1930، وهو مؤتمر كنائسي عالمي كانت له نيات تبشيرية أخفاها وراء إعلانه الهدفَ من المؤتمر وهو الاحتفال بمرور مائة عام على احتلال الجزائر والاستعداد للاحتفال بخمسينية الحماية في تونس، ويرى الباحثون صلة وثيقة بين الحملة الشعواء

1 الدّيوان ص 66.
2 الدّيوان ص 79.
3 الدّيوان ص 63.
4 أغاني الحياة ص 165.

التي شنتها الجرائد التونسية آنذاك على شيوخ الدين الذين شاركوا في هذا المؤتمر وبين الضجّة التي أقامها هؤلاء على كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"[1].

وقد ناشد الحداد – في شعره الوطنيّ والاجتماعيّ– الشعب النائم حتى يستيقظ من سباته ويعزم على الجهاد ويحارب الحياة البائسة بالعلم والعمل، وسعى بكلّ ما أوتي إلى أن يَفرّقَ بين "دين الجرايات"[2]، ودين الكرامة والحرّيات، وهو الدين الذي لا يناوئ الرقيّ ولا يجاري المذلة والمسكنة، بل يكون ثورة – أبدا– على الاستكانة والقناعة الزائفة.

لقد نبتت هذه الثورية الشعرية عند الطاهر الحداد في نشأته النضالية فقد انضم في سنة 1920 إلى الحزب الحر الدستوري أي فور تأسيسه، فكلف صلب هذا الحزب بالدعاية فكان دائم الحضور في اجتماعات الحزب، وألقى الخطب ونظم القصائد وحرّر المقالات، وكان رمزا لـ"المثقف العضوي" إيمانا منه بأن الثقافة الحقة هي جهد يومي في إنقاذ البلاد من درك الهوان، ومن مقال له بعنوان "النهضة العامة كيف تنشأ؟ وكيف تكون؟ يقول الحداد: "كثير من أبناء الكلية الزيتونية بل كثير من أبناء المدارس عموما مَن يمكنهم أن يحدثوا أثرا مهما في النهضة القومية ولكنّهم ساهون عن واجبهم نحو أمتهم (..) الوطن يدعوكم يا مَنْ أُوتوا شيئا من معرفة الأحوال أن لا تبخلوا به على من حولكم فإنما أنتم أبناؤه البارّون، الكاتب يكتب والخطيب يخطب. احتكوا بسواد الأمة واختلطوا بعوامّها وحادثوهم بلسانهم البسيط وأَفْهموا أرباب العائلات واجباتهم فإنما هم آباء الصغار الناشئين إذا عرفوا الأحوال وأدركوا الواجب علموا لأبنائهم ما يجعلهم رجال المستقبل"[3]. وكان الحداد يصدح برفضه للسياسة الاستعمارية دون أن يندمج في منهج الملاينة، ومسار إقرار "اقتسام السيادة التونسية مع الفرنسيّين"، فكان، أي الطاهر الحداد، صوت الوطنيين الدستوريّين الثوريّين الرافضين الأوهام التي توزّعها فرنسا، وكان مما قاله في

---

1 انظر أحمد خالد: أضواء من البيئة التونسية م. س. ص 72.

2 الديوان ص 82، ويقصد الجرايات التي يتقاضاها شيوخ الدين فيبيع بعضُهم ذممَهم حفاظاً عليها.

3 أحمد خالد: م. س. ص 129.

مقال "تلوّن السياسة الفرنسية بتونس، انظر كيف يتقلّبون": "إن السياسة الفرنسية ليست قائمة هنا على مبدإ التغيّر بحسب الظروف، ولكنها تسير على أساس ثابت لا يتغيّر هو الإلحاق التام وما سياسة التحسين والإصلاح والتمدين والتشريك إلا مظاهر لإقناع الناس بالنية الحسنة التي يسعوْن لترويجها في الوسط التونسي حتى يمكنهم بذلك أن يعملوا عملَهم في جوّ هادئ مملوء بالاطمئنان المخدوع"[1]. فكان مقاومًا بالشعر والنثر لقانون التجنيس المؤرخ في 20 ديسمبر 1923، ومن قصيدته "بين مارق وخادر" مخاطبا تونس:

تُنادِين لكنْ مَن تُنادِين خـــادِرٌ	يمُرُّ بعينيْه الخيالُ فيجْـــزَعُ
يُقاد إلى جهْل وفقرٍ وذلّـــةٍ	ومحنةِ تجنيس تليها فجائـــعُ
...أفِق أيها الشّعبُ المُهانُ فقد أتوْا	إليك بتجنيس لعلّك تُخْـــدَعُ
وأبْدِ لهمْ بالحِسّ أنك ماجِـــدٌ	وإن كنتَ في بؤس فجنسُك أرفـعُ[2]

وكتب في 13 نوفمبر 1923 تحت عنوان "التجنيس نكث للعهد": "فتح باب التجنيس للتونسيّين أقل مافيه أن فرنسا تتمنى أن يصير التونسيون في يوم ما فرنسيّين وهل هذا وحده لا يكفي لإثبات رغبة الحكومة الفرنسية في القضاء على الجنسية التونسية والدولة التي تمثّلها والتي اعترفت بها في المعاهدات وأعلنت احترامها فيها بل الدفاع عنها؟ (..) أما اليوم فقد انتبه التونسيون على صواعق الحرب الكبرى وعاودتهم اليقظة التي دبّت في الشرقيّين جميعا وخصوصا المسلمين وشعشع في صدورهم وانتشر على وجوههم الشعور القومي ذلك الشعور العظيم الهائل ذلك الشعور الذي يبشّر المستضعفين ويهدد المتغلّبين (...) إن سياسة الاحتلال المادية والمجرّدة من استعمال العقل لئن سلبت المادة منا وتحاول فصلنا عن خصائصنا الأدبية والتاريخية فإنها أيقظت بقدر ذلك عواطفنا وشعورنا القومي يقظة ستظهر الأيام قيمتها ولو بعد حين"[3]، وقد برهنتْ عن المناهضة الشعبية للتجنيس الصداماتُ الدامية بين الجيش الفرنسي والمواطنين التونسيين حينما رفضوا دفن المتجنّسين في المقابر الإسلامية وخاصة بمقبرة المنستير سنة 1933.

---

1 م. س. ص 132.
2 الديوان ص 35.
3 كرّو (أبو القاسم): عبقرية الحداد ط 1 تونس 1999 ص 45.

لقد كان تأثر الطاهر الحدّاد بالزعيم عبد العزيز الثعالبي متأكدا لا ريب فيه وقد تدعّم ذلك حينما رافقه في الحزب الحرّ الدستوري، وقد عبّر الحداد عن تعلّقه بالشيخ الزعيم عندما ألقى قصيدته في حفل تكريم الثعالبي إثر خروجه من السجن في تهمة المؤامرة ضدّ أمن الدولة سنة 1920، فقال:

الحَقُّ حقٌّ وإن ضلّتْ مسالكُـــــهُ ... لا بدّ أن يتجلّى بعْدمَا انكتَمَـــــا
لا يضْعُفُ الحقُّ إلا من تغفّلنـــــا ... فلْنعْقِد اليوْمَ في تأييده القسَمَـــــا
ما أعْظمَ الحَقَّ في نفْس الأُلى عرفـوا ... سلطانَه فغدَوْا في نهْجِهِ خدَمَـــــا
كمثْلِ عمْدتِنا عبد العزيز سعَـــــى ... سعيَ الذين أقامُوا مجْدَهُم علمًـــــا
سعَىً بقلْبٍ يُلاقِي الخطْبَ مُبْتسمًـا ... كذاك مَن يطْلُب الأمرَ الذي عظُمَا[1]

وكان من أصدقاء الحداد المقرّبين أبو القاسم الشابي، وعلي الدوعاجي (ت 1949)، ومحمود بيرم التونسي (ت 1960)، ومصطفى خريّف (ت 1967)، ولا شك أن هؤلاء قد اشتركوا مع الحدّاد في سمة التمرّد على وضع المجتمع المتردّي، وفي جرأتهم على النواميس التي فرضها المحافظون والرجعيون، فكانت كتاباتهم خلعا لحجب الصمت واختراقا للسائد، وينضاف إلى هؤلاء الزعيم المناضل الطاهر صفر (ت 1962)، ونستحضر في هذا السياق قولة لنيتشه: "إن المبدع لا يتخذ رفاقا إلا من كانوا مثله مبدعين، إنه يتخذهم ممن يحفرون سننًا جديدة على ألواح جديدة... إن المبدع يطلب رفاقا له بيْن مَن يعرفون أن يشحذوا مناجلهم، وسوف يدْعوهم الناس هدّامين ومستهزئين بالخير والشر غير أنّهم يكونون هُم الحاصدين والمحتفلين بالعيد"[2].

فالطاهر الحداد من الزمرة التي أحبّت الشعب والوطن ولم ترض لهما الموت والانكسار ولذلك كانت ثورته العاتية تستهدف الغفوة والعجز والجهل والجمود، يقول في قصيدة "الرجاء" على طريقة ميخائيل نعيْمة ثم الشابي:

زمْجِري زمْجِري براكينَ أحشائـــي ... وثُوري يا روحُ ثوْرةَ عـــــــاتِ
واعصِفي يا رياحُ والرعْدُ يـــــدْوي ... في دُجَى الليلِ في حَشا الغابــــاتِ
واغضبى يا بحارُ فى الليلة الظّلْمَـــا ... ء ضلّت بها وجوهُ النجـــــــــاةِ

---

1 الديوان ص 48.

2 نيتشه: هكذا تكلّم زرادشت. ترجمة: فيليكس فارس ط. بيروت د. ت. ص 44.

مات شعْبي في مغلق الكـــرب وار   تاحَ بنُوهُ لمَوْتِهِ في هنـــــــاةِ
فتنادوْا في مصرَعِ الموْت بـــــالآ   مال سعْيًا لأرْذل الغايـــــــاتِ
تلك حقًا مشاعرُ العجْز والســـخْـ   طِ استبدّتْ بأوْهن العزَمَـــاتِ[1]

إنه "الشعب البالي" الذي يطلب معاشه اليومي كالدواب وذاك أقصى مناه، مخَدَّرا بعقيدة "القضاء والقدر" التي مسخها بجهله وانسداد آفاق تفكيره، لأن هذه العقيدة الدينية كانت في صدر الإسلام – من وجهة نظر الطاهر الحداد– منبعا للشجاعة واحتقار الموت في سبيل الحياة ولكنّها صارت بعد ذلك رمزا للجبن والكسل والسكون لحياة الذلّ وخسة النفس، وحكمت على الشعب بالموت الذي أفنى معه الطموح إلى الأفضل، أما الشعب الحيّ فهو الذي يضع لنفسه مثلا أعلى ينشده لترقية حياته ويشعر بحاجته إليه أكثر من شعوره بالحاجة إلى المعاش اليومي[2]. والشعب التونسي في حاجة إلى العمل، بدل كثرة الكلام، من أجل العزة والكرامة، يقول الحداد: "لقد قمنا برحلات عديدة إلى أوروبا لإفهام أحرارها المنصفين ما نعاني في بلادنا من ضروب العسف وألوان العذاب النازل علينا من الاستعمار الأوروبي (..) الأوروبيون يعملون لحياتهم ويقولون لنا ونحن نقول لأنفسنا ونطلب من الأوروبيين أن يعملوا لحياتنا وهم قوم لا تؤثر فيهم قوة البيان والمنطق ولكن أقل عمل يلفت أنظارهم إلينا فلنعملْ إذا أردنا أفهامهم بسرعة ولنترك الهذر ما استطعنا"[3]، ويضيف في موضع آخر: "مازال الشرق العربي حتى الآن يجاهد بالكلام أكثر مما يجاهد بالعمل ولذا أنالته أوروبا بعض الكلام فمنحته أسماء الاستقلال والبرلمان والدستور والانتخابات العامة والوزارة القومية والآن هو يجاهد لتحقيق مسميات هذه الاسماء ولكن بالكلام فعساه يفوز بأبطال يقوى بهم على الأعمال كما قويَ على الأقوال بأمراء البيان ونحن نسعى اليوم أن نحصل على كلمات طيبة تشبه ما حصل عليه إخواننا في الشرق العربي اليوم .."[4]

---

1 الديوان ص 116.
2 انظر: خواطر الطاهر الحداد، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة ط الدار العربية للكتاب 1975 ص 28 / ص 64.
3 م. س. صص 76 – 77.
4 م. س. ص 78.

لقد كان الطاهر الحداد في صميم الأحداث الوطنية والعالمية متيقظا لما يدبّر لتونس وسائر البلدان العربية والإسلامية من مخططات التغريب والاجتثاث والهيمنة، وهو يتأمل الوقائع المتتالية بعين الوطنيّ القوميّ المسلم الغيور على هويّة بلاده وثقافتها وسيادتها، وهو ينتقد فتور النخبة الوطنية في التّحرك ضد الاستفزازات الاستعمارية محليا ودوليا، ومقابل ذلك تستعر المعارك بين أبناء الوطن الواحد بلا هوادة، يقول في إحدى خواطره: "فلا تمرّ أيام أو أشهر على الحادث حتى ننساه كأنه لم يقع أو لمْ يتمّ علينا لنشتغل بالحادث الجديد مثلما اشتغلنا فيما قبله. فمِن حادث احتلال المتحزّبين لإسلامبول إثر الحرب الكبرى وقبل الحرب الكمالية إلى حادث الأحباس الخاصة عندنا إلى حادث تنازل الباي في أفريل 1922 إلى حادث انطباق القوانين التجنيس الفرنسي على التراب التونسي وعلى التونسيين بالخصوص إلى حادث انتزاع الأملاك التي أدخلت في جغرافية إدارة الفلاحة والغابات إلى حادث تجنيس العدلية التونسية بوضع حكام فرنسيين المقرر من لجنة الإصلاحات الباريسية عام 1925 إلى حادث نصب تمثال الكردينال لافيجري في وسط العاصمة إلى حادث المؤتمر الأفخاريستي بتونس إلى حوادث تحجير الحريات والصحافة التي تخلّلت كل هذه الحوادث وأخيرا حوادث فتوى قبول توبة المتجنّس (..) وقفل الجرائد الوطنية ذات اللسان الفرنسي ونوادي حزب الدستور وهكذا تأخذ الحوادث الواحدة بعد الأخرى كل نشاطنا وحماسنا الملتهب فإذا ما تراخت وطال الزمن بينها لجأنا لاستعمال نشاطنا في الخصام وتوفية أحقادنا حقها في ثورة البعض على البعض سبا ولعنا وإظهار العيوب الشخصية والناس ينظرون ويسمعون"[1]. ولا يرى الحداد الحرّية قريبة المنال من شعب اختار لنفسه عيشة المذلة وعبادة الحكّام وتعظيم السلطان فالشعب الذليل، والقول للطاهر الحداد، يهتف ويتحمّس للحرية حينما يثور فيه الشعور بانضغاط حياته ولكنّه في سائر أيامه يفتخر بالتقرّب من حكّامه ويحملهم بما فيه من عوامل الإغراء على إطلاق أيديهم فيه[2].

لقد كان للحداد مواقف من الزعماء السياسيّين التونسيّين كاشفًا بعض

---

1 م. س. صص 84 – 85.

2 م. س. ص 29.

هفواتهم وإخلالاتهم التي لا تخدم القضية الوطنية، ولكن مَنْ هُم الزعماء بحق في نظر الحدّاد؟ إنهم مثال "المثقف العضوي" بالمفهوم القرامشي الذين يضحون بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة، والذين ينكرون حقوقهم الشخصيّة ومكاسبهم وروابطهم العائلية إذا كانت تعوقهم عن عملهم الذي خلقوا من أجله، وهم الذين تكون حياتهم وسيلة متمّمة لحياة الشعب، ويذهبون فتبقى أرواحهم وأفكارهم نورا يهتدى به. وليس الزعماء بالـ"كاذبين" الذين يجعلون ظهورهم في الشعب وسيلة متممة لحياتهم آخذين من حياة شعبهم و"يثيرون فيه النار لينتعشوا بحرارتها"، ولا يتصلون به إلا لتوفية مصالحهم في أنانية مفرطة[1]، وينتقد الحداد تواكل زعماء بلاده واحتقارهم لذواتهم واستخفافهم بقوّة مواطنيهم في التعريف بالقضية التونسية وإعلان مطالبهم قائلا: "زعماء هذه الأمة يعرفون أن يطالبوا الغير بحقها الشرعي ولكنهم لا يعرفون كيف يؤسسون هذا الحق في بلادهم بأنفسهم وبما بقي في الأمة من قوة فليصيحوا ما شاؤوا وليستعينوا في ذلك بالأحرار فالعالم مملوء بهم وبأخبارهم"[2]، ويَذْكر في هذا السياق أن الزعماء السياسيين التونسيين رجال مثقفون مهذبون تخرج أغلبهم في كليات فرنسا وعاشوا في باريس ومثيلاتها من المدن الأوروبية أين شاهدوا المجد العلميّ والتفوّق المدنيّ فكان تأثرهم بذلك متجليا في مطالبهم إلى المستعمر الفرنسي، ولكنّ هذه المطالب قد كانت خيبةَ أمل في تاريخ الكفاح الوطني، ومنها مطالبتهم بـ: "مجلس يملك حق التشريع الداخلي يكون للتونسيين والإسرائيليّين منه نصف أعضائه والنصف الثاني للجالية الفرنسية"، كما قام هؤلاء الزعماء بالدعاية الواسعة لاحترام الدين الإسلامي بما هو مجموعة أحكام غير قابلة للتطوّر لا بعضا ولا كلاً حسبما قال لهم شيوخ الزيتونة، وابتهجوا بتأسيس العدلية التونسية، وينظر الطاهر الحداد إلى هذه المطالب والأفكار بكثير من الاستهزاء مومئا إلى أن "إنجازات" الزعماء لم ترْقَ إلى المأمول منْهم، إذ يسْخر من المجلس التشريعيّ المختلط قائلا: "فزعماؤنا لا يشحّون به على الجالية الفرنسية بل يمنحونها نصف المجلس عملا بروح المساواة التي يطلبون تطبيقها في البلاد وهذا الحق للجالية لا يمنعها أن تبقى على فرنستها كما تكون أحق به إن تجنست بالجنسية التونسية فينهض جميعنا بأعباء مسؤولية

---

1 م. س. صص 74 – 75.

2 م. س. ص 60.

واحدة ونشترك في وطن واحد"، ويعلّق على الجمع بين هذا المجلس والشرع الإسلامي متهكما: "ولا يرون مانعا من قيام المجلس التشريعي المختلط الذي طلبوه إلى جانب هذا الدستور السماوي بل هم لا يرون له قياما إلا على هذا الأساس وما على الفرنسيين والإسرائيليّين بتونس إلا أن يقبلوا بهذا القرار ليكون لهم حق المشاركة في بناء هذا المجلس التشريعي حيث أن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون نافذة على المسلمين في الأقل إن تعذّر جعلها قانونا ترابيا"، ويستغرب الحداد إعجاب "زعماء الدستور" بالعدلية التونسية إذ اعتبروها رمزا للذاتية التونسية رغم مخالفة قوانينها للدين الإسلامي بمفهومه الذي دافعوا عنه، ورغما من فصل ما تقضي فيه من الشؤون عن محكمة الشريعة الإسلامية التي يمثلها رجال الديوان المعمور والتي كانت الحاكم الوحيد يوم كنا وكان لنا الاستقلال التام والحرية المطلقة في عهد ملوكنا العظام الذين دوّخوا العالم بسواعد أجدادنا"[1]، وكل هذه السخرية من مطلبية الزعماء الخاوية من كل شيء تنمّ عن حماسة من الطاهر الحداد في اتجاه منجزات ثورية تعي خصوصيات المرحلة واحتياجاتها بعيدا عن سطحية التنظير وضوضاء المطالب التافهة. وبعد خمس سنوات من تسجيل الحداد لموقفه اللاذع هذا من مطالب "الزعماء" يخرج الشعب في 9 أفريل 1938 مطالبين ببرلمان تونسي يعبر عن شواغلهم ويبلّغ صوتهم ويحفظ ذاتيّتهم.

2- البديل الثقافيّ الحيّ

كانت قضايا الشعب وأوضاعه الصعبة وشواغله مركز اهتمام الطاهر الحداد ورفاقه في الأدب النضالي والاجتماعي، فالمثقف عند هؤلاء جزء من الشعب يحمل همومه ويذوق معه آلام المعاناة ويكون صوتَه الصادح ضد الاستعباد والاستضعاف غير معزول عنه، وغير متعال عن مِرْجَل حياته اليومية الطافحة بالشقاء وبؤس التهميش، يقول الطاهر الحداد منتقدا سلبية النخبة العلمية والأدبية وعزلتها وانحسارَ فاعليتها: ".. مشاريع التعليم الحرة وسائر نوادي الأدب يكاد صداها أن لا يتجاوز جدرانها وأوضح معنى لها اليوم هو السعي للمحافظة على الصلة التي وجدت بين متخرّجي المدرسة واستمرارها، يجتمعون للحديث والسمر في موضوعات أدبية واجتماعية وعقلية وأغلبها لا يتجاوز من

---

1 م. س. صص 80 – 82.

حضر الاجتماع لفقد النشرات الدورية الخاصة بذلك وقد كان لجمعية قدماء الصادقية نشرة دورية لكنها احتجبت إلى اليوم. وبالجملة فهذه النوادي المنتشرة في جهات المملكة تبذل في داخلها مجهودا حسنا في الأدب لا ينعكس ظلّه على عامة الشعب ولم تتعارف هي في نفسها لتبذل جهدا مشتركا برأي متحد"[1].

وهو يعرض مواقفه وأفكاره في مختلف المواضيع فيجعل منها مشاريع ثقافية حضارية نهضوية تستهدف الرقيّ بشعبه فكريا واجتماعيا ضمن رؤية تقدّميّة راجّة أحيانا كثيرة، ففي شعره ونثره، كان داعية إلى تقديس العلوم لا إلى تقديس الأساطير والأوهام، وإلى التصالح مع المدنية الغربية الراقية لا إلى التقوقع وشيطنة الآخر والارتماء في حضيض التخلّف والجهل، فالعلم كما يقول الحداد قوة تفتح مغالق الغيب لتذلل الطبيعة للإنسان في حسها ومعناها فينتج رزقه وهناءه[2]، كما كان مستميتا في الدفاع عن ثقافة الرأي الحرّ والعقلانية التي تنطق بفرادة الإنسان عن سائر المخلوقات، وكان من المعارضين الأشاوس للتعليم التقليدي المنفصم عن روح العصر، وفي هذا السياق يؤكد الطاهر الحداد على أن العلم الذي يفارقه الاجتهاد والإبداع و يحكمه التلقين والتقديس والاجترار لا خير فيه "فلا علم إلا حيث يوجد الرأي ولا رأي إلا حيث يوجد العلم وإنما الباقي من العلم بعد ذهاب الرأي ما يبقي من الصوَر المتحرّكة في السينما من تصوير الحياة التي مثلها آخرون من قبل"[3].

وقد أطنب في انتقاد وضع جامع الزيتونة الذي رسّخ فيه فقهاء السلطان وأصحاب القرار سنّة الصمت المقيت الذي يقتل مواهب النقد والنقاش فيقول: "ففي جامع الزيتونة إلى اليوم يجب أن لا يتظاهر أحد بأفكار ينسبها إلى ذاته ليعارض بها أقوال العلماء السابقين ومجرّد توهّم هذا المقدار على شخص يفضي إلى الإنكار عليه ورمي عقيدته بتهم الزيغ والاعتزال بالرأي "ويورد فصلا من تراتيب جامع الزيتونة التي أقرّت بعد اعتصاب الطلبة سنة 1912، وقد جاء في هذا الفصل ما يلي: "ليس لأحد أن يبحث في الأصول التي تلقاها العلماء

---

1 الطاهر الحداد: العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية ط 1 دار صامد 1997 صص 42 – 43.

2 انظر مثلا: الخواطر ص 47 / الديوان، قصائد: العلم أس النجاح – العلوم — زعماؤنا.

3 الطاهر الحداد: التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، تقديم وتحقيق محمد أنور بوسنينة. ط الدار التونسية للنشر 1981 ص 42.

جيلا بعد جيل بالقبول ولا أن يكثر من تغليط المصنفين المؤلفين فإن كثرة التغليط أمارة الاشتباه والتخليط بل عليه أن يبذل الوسع في فهم مرادات الفضلاء ولا يلقى البحث إلا بعد التحري والإحاطة بأطراف الكلام والتدبّر في فهم المراد"[1]، وليس بعد هذا دليل أقوى على نزعة التقديس والتخويف من إبداء الرأي في كلام المصنّفين مما ليس وحيا منزّلا من السماء، ولا ننسى أن هذه التعليمة الزيتونية تصدر في العقد الثاني من القرن العشرين مما يُبين عن الهوة السحيقة بين ما ينشده روّاد الإصلاح والتنوير والتحرّر وبين الواقع المتردي للمؤسسة التعليمية الدينية الرسمية، هذه المؤسسة التي لم تبرح ترديد كلام فقهاء وأصوليّين ونحاة لم يسْلَمْ، في نظر الطاهر الحداد، من التهافت، ومع ذلك يصر الشيوخ على تلقينه طلبةَ العلم في تعصّب أعمى وكلّ من يخرج من مدرّسي جامع الزيتونة عن هذه العادات البالية يُطعَن في عقيدته ويتمّ إقصاؤه ونبْذه.

لقد أقر الحداد أن المعهد الزيتونيّ كان آية انحدار المعاهد الدينية من احترام الرأي وحرية الفكر ما كان سبب ازدهارها في بعض العصور بدليل كتب الفقهاء والأصوليّين وغيرهم من أبناء هذه المعاهد الدالة على كثرة الآراء واختلاف أساليبها، وبدليل محن بعض العلماء الذين أفصحوا عن آرائهم في العلوم فتم تفسيقهم وتكفيرهم وحرق مؤلفاتهم وتنغيص عيشهم بالنفي والإبعاد كما وقع لابن رشد (ت 1198 م)، ومن الأمثلة التي يذكرها الحدّاد، الإمام ابن عرفة (ت 1400 م) الذي خالف إمامه مالك بن أنس في عدة مسائل ويعلن عن ذلك في دروسه بجامع الزيتونة لتلامذته، ولا يرى بأسا في أن يخالفه تلميذاه البرزلي (ت 1438 م) والأُبّي (ت 1424 م). ويؤكد الطاهر الحداد على أن حرية هذه المعاهد الدينية لئن كانت في عهودها السابقة غير مطلقة عن الحدّ بل كانت ضمن حدود الدين التي يعيّنها الفقهاء وتحميها الحكومات الإسلامية طبق آرائهم، فإنها كانت "منبع درس الحقوق الإسلامية والآداب العربية فأخرجت الفقهاء الذين أمدّوا الحوادث بأحكامها اللائقة بما استظهروا من الآراء وحكموا بها بين الناس وألفوا كتبا في ذلك كانت من خير المجهودات العلمية في تاريخ الفقه والقضاء وأخرجت أيضا الأدباء الذين وضعوا قواعد اللغة العربية ووضعوا القواميس لضبط المفردات واستيعاب معانيها بما كان أجلّ عمل

---

1 م. س صص 62 – 63.

لهُم"[1]. ويعتبر الحداد ابنَ خلدون (ت 1406 م) علاّمة فذًّا أفلت من سطوة الحكومات الإسلامية التي أخْلَتْ المعاهد الدينية من علوم السياسة كالتاريخ والاجتماعيات في درس أنظمة الشعوب والحكومات وأشكالها، فكان مبغوضا من الفقهاء في بلاده تونس وفي غيرها، وكان غير معتَبَر هو وأمثاله عند الحكومات المشايعة لميول عامة الفقهاء الذين ينكرون أن يتفوّق عليهم أحد في العلم والفضل ويعملون في الكيد له والنيل منه خوفا على مقاماتهم الممتازة. ويشير في هذا السياق أنه كان يسمع من شيوخ جامع الزيتونة خلال الدروس من سنة 1913 إلى سنة 1920 "أن التاريخ ليس بعلم يُقْرأ وإنما هو مجموعة من الأقاصيص والأخبار ولا ينبغي أن يهتم به الطالب"[2]، أما العلوم العقلية البحتة كالمنطق والحساب فلم تكن تُدرس في جامع الزيتونة وسائر المعاهد الدينية لذاتها وإنما كانت تتمة للمعارف الإسلامية والعربية "التي يجب إعداد الفكر لمعرفة طرق الإنتاج العقلي فيما يحتاج منها لذلك"[3].

لقد آل وضع هذه المعاهد الدينيّة وأبرزها جامع الزيتونة، وهو ما عناه الطاهر الحداد، إلى الموت "الذي أصاب روح هذه المعاهد في الصميم"[4].

وللطاهر الحداد مواقف جريئة من العلوم الدينية القديمة، فقد كانت – حسب رأيه– قاصرة عن تبليغ الدين الصحيح، وظل بصرُها حسيرا في تشكيل رؤية علمية فكرية متماسكة مبرّأةٍ من التناقض والتعارض، فـ"علم الكلام" أو "علم التوحيد" أو "علم العقائد" كما يُسمّى، ويسمّيه الحدّاد "الجهل والتشكيك" كان "فنًّا يراد منه الجدل وإثارة الفتنة"، وعلْمًا مزّق العقيدة الإسلامية بين طوائف المسلمين وجعلهم أعداء متقاطعين، ويذكر الحدّاد أنه نُقل عن الشافعي (ت 820 م) القول بتحريم "علم الكلام"، غير أن كثيرا من أنصار هذا العلم قد كذّبوا صحةَ هذا النقل عن الشافعي ليبقى هذا العلم رائجا بين المسلمين "كعلْم تصان به العقيدة ويثبت أمر الإسلام". ويذكر الحداد أن علماء

---

1 م. س. ص 41.
2 م. س. ص 39.
3 م. س. ص 37.
4 م. س. ص 42، وانظر لمزيد الإثراء والاطلاع على وضعية التعليم الزيتوني: الدرعي (أحمد)، حياة الطاهر الحداد تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة ط الدارالعربية للكتاب 1975، ثقافة الحداد صص 18 – 74.

الكلام قد اتبعوا الطريقة اليونانية في الاستدلال والبرهنة والسجال وكانت النتيجة أن "تاه معظمُهم في الضلال ولمْ يصلوا إلى نتيجة طيّبة للمسلمين" واستنبطوا نظريات غريبة وأحكاما لا يقرّها العقل الصحيح ومباحث عرجاء، ومسائل لم تنصّ عليها ديانة الإسلام الحقة بل ربما كانت تهجما عليها وجرأة على غيب الله "بما لا يصح بعد ذلك أن نسمّيَهم أهل السنّة". وقد بيّن الطاهر الحداد هاهنا أن الطريقة التي يُدرَّس بها "علم الكلام" في الجامع لا تفرز إلا إيقاع التلاميذ في الشكوك والرجم بالغيْب والاختلافات المذمومة التي تترتّب على اختلاف العقول في تصوّر ماوراء الطبيعة وإدراكه، وهو ترسيخ ومواصلة لما حصل في التاريخ من الفتنة القائمة بين المسلمين في العقائد، فيقول: "وهاهي الكتب التي نقرأها بالمعهد أكبر شاهد على ما نقول بما يخرج التلميذ نسخة من الحقد والاحتقار للطوائف الإسلامية المخالفة لمذاهب الأشاعرة والماتريدية الذين هم أهل السنة عندنا بالمعهد وهم الذين يقرّرون أمثال تلك المباحث المتقدّمة الذكر" ويضيف نازعًا عن الأشاعرة والماتريدية صفة "السُّنّيّة" قائلا: "إن أهل السنة الجديرين بهذا اللقب الشريف إنما هم السلف الصالح ومن جاراهم في اتخاذ الطرائق التي سنّها القرآن سبيلا لمعرفة الله وهم الذين عرفوا للعقل حدوده فلم يزجّوا به في المضايق التي لم يهيّأ لها بل اكتفوا في ذلك بالتفويض وما أصدقها كلمة تؤثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه هي قوله: "العجْز عن إدراكه إدراكٌ، والبحثُ في ذاته إشراكٌ"[1].

كما انتقد الطاهر الحدّاد طريقة تدريس "علم المنطق" التي لم تتجاوز التلقين الخالص بما جعل هذا العلم رسْما تاريخيا حُفِظ على حاله ليدلّ على رسّامه، ويَذْكر امثلة "ساذجة" من الكتب المعتمدة في تدريس هذه المادة "بحيث لا يتكوّن من مجموعها بسط نظريات تثقف العقل وتجعله أهلا لاستخراج النتائج المفيدة بالتفكير المنطقي الصحيح"[2]، ورغم كون "المنطق" إلى جانب "الكلام" معدوديْن من العلوم العقلية إلا أن دراستهما في جامع الزيتونة لم تكن إلا تلقينا خالصا في كامل أقسام الدراسة"، و"ليس سوى التلقين والحفظ غاية تطلب أو تُدرك"، كما أن "علم آداب البحث" المعتبر تكملة لعلم المنطق حيث يبيّن

1 م. س. صص 66 – 72.
2 م. س. صص 73 – 74.

أساليب الحوار في المناظرة مع بيان واجبات المدعي وواجبات المعترض فيها حتى تسير طبق القوانين المنطقية، ليس له أدنى تطبيق في العلوم وكله تلقين محض[1].

أما اللغة العربية فهي، حسب الطاهر الحداد، موؤودة في الكلية الزيتونية منذ قرون لا تعرف الحياة ولا الحياة تعرفها، وشيوخ الزيتونة هم الذين يحرصون على أن تبقى كذلك باعتبارها كغيرها من العلوم الأخرى أمانة عُهد إليهم بحفظها كما هي دون تبديل ولا تغيير، وهو ما جعل هذه اللغة أثرا ميتا من الآثار التي لا تَجْلب إلا الباحثين في التراث والسوّاح الشغوفين بالمشاهد القديمة الغائرة في التاريخ السحيق[2]، يقول في لهجة حادة تتبطن دعوته إلى تأسيس مشروع ناهض بمستوى تدريس اللغة العربية وبموقعها في العلم والمعرفة والمجتمع: "نحب اللغة العربية حبا جعلنا نعتبرها جزءا من ديننا ونحب ديننا حبا يكاد يفضي بنا إلى الجنون بل قد أفضى، ولكننا حتى الآن لا يوجد عندنا لدراسة هذين الأصلين أو تعليم العلوم ولو بناية صغيرة إذا استثنينا الكلية الزيتونية البائسة والكتاتيب الخاوية والمدارس القرآنية التي هي اليوم مشروعات لعيش الأفراد القائمين بها أكثر مما هي لتثقيف الشعب وتعليمه"[3]، ويرصد الحداد انعكاسات هذا التخاذل في دعم اللغة العربية فالشعب التونسي أضحى يشعر أن اللغة الفرنسية أقرب إلى طرق العيش والحياة المادية والحاجة اليومية من اللغة العربية، فكان الحرص متزايدا على التعلم في المدارس الفرنسية، وتأسست الجرائد التونسية الناطقة بالفرنسية وأقبل عليها الشباب الذين لم يجدوا شيئا وطنيا يقرأونه في الجرائد العربية التي لا تحسن لغتها، ومقابل كلّ هذا اكتفى "زعماء الوطنية في تونس وسراة الأمة وأعيانها وعلماء البلاد ووجهاؤها الأفاضل "بالمناداة إلى تعليم قومي يؤسسه الشعب بأمواله دون أن يكون لذلك تفعيل في الواقع وإرادة الإنجاز[4].

---

1 م. س. ص 74.

2 خواطر الطاهر الحداد ص97.

3 خواطر الطاهر الحداد ص 90.

4 خواطر الطاهر الحداد صص 91 – 93، وانظر مثلا للإثراء ورصْد مدى تطابق وضع التعليم الدينيّ في كل من تونس ومصر: نقد طه حسين لبرامج جامع الأزهر ورؤيته في إصلاحه، ضمن كتابه: مستقبل الثقافة بمصر ط 2 دار المعارف د. ت.

لقد كان الحداد من المنادين بإقدار الناشئة المتعلمة على إبداء الرأي والنقد وإنتاج المعرفة، وعدم الاكتفاء بالترديد والتكرار اللذيْن ينزلان بمستوى المتعلم إلى الدرك الأسفل ويسلبانه طاقة الإبداع والامتياز، وينشأ المجتمع بأسره بعد ذلك غارقا في سكون القديم، وناعقًا بما لا يفهم، وغريبًا عن زمانه ومكانه. فهدف المشروع الثقافيّ الثوريّ لدى الطاهر الحداد أن يكون التونسيّ مفكّرا متحرّرا من سلطة القوالب القديمة التي كلّلتها "الجماعة الدينية المتزمّتة" بهيبة القداسة وأحاطتها بسلطة الترهيب والتخويف لتحميَ مراكزها ومصالحها. من أجل كلّ هذا كان إصلاح التعليم الزيتوني من أهم مشاغل الحداد، يقول في هذا الصدد: "هذه المسألة يجب أن يعتبرها التونسيون مسألة موت أو حياة إذا أدركنا أن هذا المعهد هو اليوم المعهد الوحيد الذي يمكننا أن نحمي به جوهرنا من الاندثار بإحياء لغتنا وآدابنا الصحيحة مع درس علوم الحياة فيه بلساننا وقد ظهر اليوم أنه ليس في إمكان إدارة العلوم أو ليس في إمكاننا نحن أن نطلبها بجعل التعليم ناطقا بلغة الأمة وهذا وحده هو ما يحول بيننا وبين القدرة على الحياة بذاتيتنا فإما أن نعتصم بالجهل ونموت وإما أن نضيع أجزاء متناثرة في الغير كأن لم نكن شيئا مذكورا. إنني أرى من أوكد الواجبات أنْ يتجنب المفكرون في هذا الشأن أو من يُعهَد إليهم بذلك كلّ ضعف أو تكتم أو مراعاة شخصية ما فالصراحة والصدق والإخلاص مهما كانت مجهولة القيمة عند بسطاء الناس أو المغرضين منهم فهي العلاج الأساسي لدائنا الوبيل وبعبارة موجزة يجب أن نضحّيَ بأنانيتنا أو من أنانيتنا لمصلحة الأمة وسعادة البلاد فنضع الحق فوق أشخاصنا"[1].

لقد وثّق الطاهر الحداد بين ضرورة إصلاح التعليم ونجاح المشروع الوطني التحرري التنويري، وهو تصوّر رشيد للتلازم بين صيانة مقومات الهوية وبين التفاعل مع مقتضيات العصر، فضمور قيمة التفكير، بما أفرز الدغمائية المقيتة، كان سببا من أسباب تقديس الماضي من خلال المعارف المتلقاة وهي في نظر الحداد "لا اتصال لها بحياتنا ولا تستطيع أن تعمل في تقويمها ولو بمقدار الذرة"[2]، ويعيب على المتعلمين المثقفين التقليديّين أنهم لم يسمحوا لعقولهم أن

---

1 التعليم الإسلامي ص 35.

2 الخواطر ص 96.

تنطلق من سجنها لتفكر في رسم طريق الخلاص، فهم أحباب عواطفهم وأعداء عقولهم ومغلولون إلى ماض محبوب مقدّس عن جهل. كما يعرّي الحداد الازدواجيةَ الغريبة والمفارقات التي لا تعبّر إلا على اختلال في الفكر والممارسة، بلا استيعاب للدين ولا انتظام في شؤون الدنيا ولا انسجام مع مقتضيات التطوّر، وفي ذلك يقول: "لقد تحصلنا على قاموس جديد جميل من نتائج النهضة الحديثة التي شملتنا فصرنا نحب الإصلاح ونبغض التجديد خوفا على وجودنا ونحب التعليم القومي ونبغض العلوم المادية خوفا على إيماننا، ونعلم أولادنا الطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي في مدارس الحكومة ثم لا نرضى أن يتعلمها أولادنا بجامع الزيتونة خوفا عليهم من الكفر، ونرى العلم فضيلة في الرجل ورذيلة في المرأة خوفا على شرفنا، ونقلد الأوروبيين في منازلنا وماكلنا ومشاربنا وملابسنا عدا لباس الرأس، ونشتري كل هذه المواد من مصانعهم ولكننا لا نقلدهم في آدابهم وأفكارهم خوفا من الاندماج فيهم وضياع استقلالنا ونطلب الدستور للشعب أجمع ثم نتلهف على التاريخ الذهبي لملوك الإسلام ونقدّس علم التصوّف وننادي في دعائنا إلى الله بأسماء رجاله الذين عاشوا هائمين في الأرض أو عاكفين في الزوايا على قليل من الماء والتمر، يعلمون الناس قذارة الدنيا وحقارة الحياة والاستعداد للموت، ثم نرفع رؤوسنا معجبين ومفتخرين على العالم أجمع بما شادته المدنية الإسلامية من المدائن العظيمة والقصور الخالدة بما فيها من علم وفن وأدب تشهد بمقدار اتصالهم بالحياة وافتتانهم بها في مثل بغداد وقرطبة ماشاء الله سبحانه يعطي الحكمة من يشاء"[1].

أجل، إنه الارتباك الثقافي والانفصام الفكري والتخلّف والانحطاط، والعجز عن فهم جوهر الدين وعن استيعاب روح العصر. لقد أنهك هذا الوضع المزري واقع الثقافة والتعليم[2]، وأفرز قيَم الجهل والحمق والتعصب وأنشأ الأوهام والخرافات والجبن الاجتماعي والسياسي، وأرسى منوالا ممسوخا غير واضح المعالم، وغير مؤسس على منهج محكم في المفاهيم والمواقف والخيارات. ولئن

---

1 الخواطر صص 54 – 55.

2 Ghazi M. F.: le milieu zitounien de 1920 à 1933 et la formation d' Abulqacim Achabbi; poéte tunisien (1909-1934) les cahiers de tunisie n° 25; 1959; pp 437 - 474.

أعطِيَ هذا الانحراف شرعية دينية تتكئ على الكلام باسم الإسلام فإن الطاهر الحداد يفسّره بالخلل الفكريّ في التعامل مع "الماضي" وفي ربط صلته بالحاضر، فالحياة التي تسير دائما وتتشكل بلا انقطاع، تقف في أذهان بعضهم عند حدّ ما أخرج الأسلاف من الأفكار والحوادث، يقول الحداد: "نحب ماضينا الجميل الجليل كما يحب الإنسان معبوده لأننا لم نفهم حوادثه كما وقعت وذلك ما يزيده تغلغلا فينا واستعبادا لحياتنا "[1]، ويرى الحداد، في موقف ثوريّ من التراث، أنّ من الماضي ما يتصل بنا صلة نفع فيبقى وهو قليل ومن الماضي ما يتصل بنا صلة ضرّ معطل لحياتنا فيجب قطعه وهو الكثير[2]. ولا يمكن بأية حال أن يكون الإسلام حجر عثرة أمام التطوّر والتحرّر، فهو في نظر الحداد ثورة على القديم ونداء للتحرّر من تقليد الآباء والأجداد وبعث لحياة التجديد والتوليد، وهو قوة فتحت مغالق الدنيا في وجه العرب خاصة والمسلمين عامة وجعلتهم الورثة والحفظة لمدنية العالم القديم والمحدثين فيها والمبدعين والناشرين لها في أمم نهضت بعلومهم، ولكن "حمية الجاهلية" قد تغلبت على هذا الدين وصرعته بعد أن كان صرعها من قبل، وحوّله أتباعه، من خلال تقديس أسلافهم واحتقار أنفسهم، إلى سدّ يفصل بينهم وبين الحياة[3].

ويعتبَر الطاهر الحداد من أبرز أعلام النخبة التونسيّة البارزة في الدعوة إلى تحديث التعليم الزيتوني، ومن هؤلاء مثلا محمد النخلي (ت 1924)، وأبو القاسم الشابي، وعبد العزيز الثعالبي، ومحمد الخضر حسين (ت 1958) ومحمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973) وابنه محمد الفاضل (ت 1970)، وقد أسسوا أطروحاتهم على المنهج النقدي الخلدوني في صلاح العمران البشري المرهون بمراعاة المصالح ودرء المفاسد واستكناه المقاصد من العلوم والأحكام الشرعية، والذي أحكم الصلة بين ازدهار العمران وتطوّر التعليم وانتظامه، وكانت له عين شاهدة على تدهور مناهج التدريس الديني في عصره، إذ يقول، مثلا، "وقد كسدت أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم"[4]، وفي موضع آخر "وقد شاهدنا كثيرا من المعلّمين لهذا العهد الذي

1 الخواطر ص 42.
2 الخواطر 43.
3 م. س. ص 23 وص 27.
4 المقدمة ط. دار الكتاب اللبناني صص 781 – 782.

أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفادته"[1]. فكان الطاهر الحداد – كما بينا آنفا – معجبا بألمعية ابن خلدون، وناطقا – وفق ما عرضناه سابقا – بموقف هذا المؤرخ نفسه من علم الكلام، حيث يقول ابن خلدون "وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريّ لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأيمة من أهل السنة كفوْنا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا أما الآن فلم يبقّ منها إلا كلام تنزّه البارئ عن الكثير من إبهاماته وإطلاقاته... "مع أنه يعقب على هذا بعد ذلك بقوله "لكنّ فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها "[2]، وكان للخضر حسين وقفة مطوّلة مع الفكر الخلدوني في كتابه "تونس وجامع الزيتونة"[3]، كما أكد ابن عاشور في مؤلّفه "أليس الصبح بقريب" الذي انطلق في كتابته سنة 1902 على أهمية التعليم في نموّ الحضارة أو خُبُوّها، ومن ذلك قوله "فإن خطأ التعليم العام خطر عظيم على الأمة أشد من خطر الجهالة لأنها حينئذ تكون منقسمة إلى أصناف فيها الطيّب والخبيث لا تعدم من هيأته الفطرة وكمّله حسن الطبع من بينهم فيكون ناهضا بالأمة إلى صلاح نافع يدوم بدوامه وربما بسط بعد انطواء أيامه، فأما التعليم العام فإنه إن صلح عم به الصلاح وإن كان فاسدا شقيت به الأمة كلها وتذبذبت في معرفة مركزها وساءت اعتقادا في حالة جهلها"[4]، ويشخّص تهلهل البرامج التعليمية وتأخرها استنادا إلى النظرية الخلدونية قائلا "إذا فحصنا أسباب تأخر التعليم وجدناها نوعيْن:

نوعًا، يرجع إلى الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسلمين على اختلاف أقاليمهم وعوائدهم ولغاتهم. ولكن ذلك بحث يشغل بياض مجلدات ومرجعه إلى أسباب التأخر العام في العالم الإسلامي.

---

1 م. س. ص 1030.
2 م. س. ص 737 – 738.
3 انظر: حسين (محمد الخضر): تونس وجامع الزيتونة، إعداد وضبط: علي الرضا الحسيني، ط. الدار الحسينية للكتاب 2000، صص 44 – 69/ (الجليدي) مصدق: رواد الحداثة التربوية في تونس، مقال منشور في نوفمبر 2008 على الموقع الإلكتروني "منبر حر في الفكر والثقافة والأدب".
4 ابن عاشور (محمد الطاهر): أليس الصبح بقريب ط. 2 الدار التونسية للنشر 1988 ص 10.

ونوعًا، يرجع إلى تغيّر نظام الحياة الاجتماعية في أنحاء العالم تغيرا استدعى تبدّل الأفكار والأغراض والقيم العقلية، وهذا التغيير قد استدعى تغير أساليب التعليم ومقادير العلوم المطلوبة وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم."[1].

وكما اهتم الطاهر الحداد بالدعوة إلى لزوم توجيه البرامج الدراسية نحو تنشئة المتعلمين على إعمال العقل وتربيتهم على التفكير المنهجي قبل حشو أدمغتهم بالمعارف المتكلّسة[2]، ألح محمد الطاهر ابن عاشور في أكثر من موضع من كتابه على ضرورة أن يعتني المشروع التربوي بتنمية ملكات المتعلمين وتطويرها مُحِيلاً في ذلك على مقدمة ابن خلدون التي أسهب خلالها في تبيان أن تعليم العلوم من جملة الصنائع وأن أهم أهدافه تحصيل الملَكة لدى المتعلم بما يخوّل له الفهم الثاقب وحسن التعامل مع الكتب والأفكار ويعينه بل يحفّزه على النقد الذي أشار الطاهر الحداد إلى انعدامه في مقررات جامع الزيتونة وفي عاداته، وإلى تخويف الطلبة منه، كما أسلفنا ذكره، ووافقه في ذلك ابن عاشور الذي ذكر من أسباب انحطاط التعليم الزيتوني سلب العلوم والتعليم حرية النقد الصحيح في المستويات التعليمية العالية، واعتبر ذلك خللا بالمقصد من التعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار وهو "أن يصير الفكر متهيئا لأنْ يبتكر المسائل ويوَسّع المعلومات كما ابتكرها الذين مِن قبله فيتقدم العلْم وأساليبه ولا يكون ذلك إلا بإحداث قوة حاكمة في الفكر تميز الصحيح من العليل مما يُلقَى إليه"[3].

وانتقد كل هؤلاء الإغراق في العكوف على القديم والتطويف في النقل والتركيم والاجترار والتقديس دون محاولة الإحياء والتطوير والإضافة، فها هو الطاهر الحداد يكتب قصيدة "ضحايا الماضي" قائلا:

حَطّمُوا الفكْر بالفقيه ونـــــادَوْا بالرزايَا لصادِق التفكيـــــــر
طوّفوا مالكًا وسامُوا ابنَ رشْـــــد سوْمَ خسْفٍ بمحْنةِ التّكْفيــر..."[4]

---

1 م. س. ص 114.
2 وانظر لمزيد الإثراء: الشارني (زينب): التربية وآليات تحويل المجتمع عند محمد عبده والطاهر الحداد المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، مارس 1984 صص 53-66.
3 أليس الصبح بقريب ص 125.
4 الديوان ص 74.

وفي قصيدة "ظل الموت" يقول الحداد:

وأشْيَاخنا نصْطفيهم هــــــــداةً وهُمْ باسْمِ هذا الهُدى في اغتنَـــامِ
أثاروا على الفكر حرْبًا ضَرُوسًـــا وسادُوا بتقليدهِم للإمـــــــامِ
ونحو وصرْفٍ، بيان، بديــــــع وفقهٍ، أصول، وعلمِ الكـــلامِ
يلُوكُونَها منذ عهدِ صِبَاهَـــــا كما هيَ بالحَرْف طولَ الـــدوَامِ
وهذا الجمودُ لديْهم فخــــارٌ يُعَدّ له النشْءُ منذ الفطـــامِ[1]

وفي مثل هذا المعنى يقول الشابي:

والعالِمُ النِّحْريرُ يُنْفِقُ عُمْـــرَهُ في فهْمِ ألفاظٍ ودرْس كتـــابِ
يَحْيى على رمَمِ القديم المُجْتَـوَى كالدّود في حِمَمِ الرمادِ الخابــي[2]

وتواصلت هذه الحال الرثة سنوات متتالية، فقد ترأس الشابي في ليلة 18 ديسمبر 1928 لجنة طالبية تنظر في إصلاح جامع الزيتونة، ثم انتشرت الدعوة إلى الإضراب فسارعت السلطة الفرنسية إلى إلقاء القبض على عدد من الشبان، ورغم ذلك شُنّ الإضراب، بعد اجتماع متميز ترأسه الشابي في أواخر الشهر، وكان ذلك سببا في إقالة المقيم العام أيامئذ. وقد ذكر محمد الفاضل ابن عاشور في التقرير الذي قدمه في الجلسة العامة لمؤتمر طلبة شمال إفريقيا المنعقدة يوم 21 أوت 1931 خلوّ برامج الزيتونة من العلوم التي من شأنها "تربية الفكر على النظر والنقد الصحيح إلا أربعة أو خمسة من العلوم الرياضية تحسبها تفيد شيئا حتى إذا علمت أن الطلبة لا ينتهون في دراستها إلى نهاية المبادئ منها أيقنت بضعف أثرها في التعليم"، وليست الكتب المعتمدة إلا متونا وشروحا تنشّئ على "البحث التحليلي السخيف والتمسك بالقشور والخضوع لكل مسموع بالتصديق إجلالا لدرجة قائله كائنا من كان"، أما طريقة الإلقاء فـ"مجردة عن كل عمل تطبيقي أو استنتاجي من جهد التلميذ فتتعطّل كافة مواهبه العلمية ولا يتمرّن فكره أبدا على الإنتاج العلمي وحرية النقد والابتكار"[3] وقد حمّل الحداد، بناءً

---

1 الديوان ص 70.

2 ديوان أغاني الحياة، ص 275، من قصيدة "الدنيا الميّتة " التي كتبها الشابي شهرين قبل وفاته.

3 الساحلي (حمادي): موقف محمد الفاضل ابن عاشور من إصلاح التعليم الزيتوني ضمن

على هذا النظام الثقافي التقليدي الهامد، هؤلاء "الزعماءَ التقليديين" إلى جانب "نخبة السربون" المتواطئة المتحالفة، مسؤوليةَ الانحطاط بالشعب إلى درك التحجروالجمود والجهل واعتبرهم معًا أدعياءَ علم ودين، ورؤوس فتنة، وأيمة تكفير، وأشباه مثقفين، وحجر عثرة أمام كلّ إصلاح ينير العقول ويخالفُ فكرهم القاصر، قائلا عنهم:

هُمْ فرقتان شيوخُ الدِّين في جَمَــدٍ ... ونشأة العلم في السّربون مُنْهَمِــرَا
همُ اللذان أثارَا الشرَّ وادَّعَيَــا ... أن ينصُرَا الدِّين حقًا جَلَّ ما ذكَـرَا
لقد نَصرْتُم جمودَ الشَّعْبِ في وحَـل ... حتَّى رَضِيتُم له أن يَحكيَ الحجَـرَا
فصار طوْعًا لأيديكُم كما انقلبـتْ ... وإن أمرْتم أنْ يَكنْ بالأمْر مؤتمِــرَا
لا دِينَ لا عقلَ لا إصلاحَ منتظَــرًا ... إلا إذا كان منكُم نبْعُهُ ظهَــرَا
ماذا صنعتم هداة العصر في وطــن ... أهوتْ به رجة الأحداث فانحدَرا[1]

وكان الثعالبي والحداد إحديْ ضحايا هذه السلطة الدينية الغاشمة وهي ما سُميَت بـ "الإكليروس الإسلامي" أو "محاكم التفتيش" بجامع الزيتونة، من خلال محاكمتيْ الرأي لسنتي 1904 و1930، كما لمْ يسْلم الشابي من الأذى ولعله كان الأهونَ.

لقد أظهر الإصلاحيون الزيتونيون التونسيون في نقدهم للحالة التي آل إليها التعليم في الجامع الأعظم تفتّحهم على ماوصل إليه الغرب من قوّة العلم وفتوحاته، ونجاعة الرؤى التربوية وثمارها الحضارية، فقد تبدّت في شعر الطاهر الحداد، حماستُه للأخذ عن الأوروبيين تفوقَهم في العلوم وسرعةَ خطاهم في التمدّن مفصحا عن جرأة لم تكن لابن عاشور ولا حسين، إذْ يرى التعليم الدينيّ في عصره تجهيلا، وليس تعليما يحتاج إلى إصلاح. فقد كتب قصيدة "أسّ النجاح" مناديا:

هيَّا إلى العلْم نسْعى يا بَنِي وطَنِــي ... فالعلم أسُّ نجاح المرْء في العمَــــل

كتاب "الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير، أعادت نشره وزارة الشؤون الدينية تونس 2009، صص 55 – 56.

1 الديوان ص 64، وانظر: التليلي العجيلي: مواجهة المحافظين للحركة الإصلاحية بتونس بين 1896 و1914، مجلة روافد عدد 2 سنة 1996 صص 53 – 89.

لكنَّمَا الجهْلُ أخْفَى عن بصائرنــا نهْجَ الخلاص فأسرعْنا إلى المَلَـــل

وهكذا الجـهْلُ يُرْدِي أمّةً جهلَــتْ فضْلَ العلوم فبَاتتْ أحقرَ المِلَــل[1]

وفي قصيدة "العلوم":

إذا أردْنا أن ننالَ الرغائِبَـــــــا فليْس لنَا غيرُ العلوم مطالِبَـــــــا

بها بَدّدَ الغرْبُ الضّلالَ وجيْشَــهُ وقاد بها نحوَ الحياة النجَائِبَـــــا

بها ذلّل الغربُ السَّماءَ لعزْمِـــــهِ وعمَّرَ أرجاءَ البحار مَراكِبَـــــا...

هنيئا لمَن نالوا العلوم بها اعتلَــوْا وتعْسًا لِمَن أهْوى به الجهْلُ راسِبًا...

هنيئا لهُم قد أيّد العلمُ سعْيَهُـــــمُ وخيَّبَنَا جهلٌ حَبَانا المثالبَــــــا

فهُم عَمَّروا بالعلْم كلَّ مفـــــازَة ونحْنُ بجهْل قد أضعْنا المَكاسِبَـــا[2]

وفي قصيدة "ظل الموت":

هو الغرْبُ بالعلْم يسْعَى فيرْقَـــى ونحْن بأشياخِنا في انهـــــزام[3]

ولا يُخفي صاحب "أليس الصبح بقريب" انبهاره بأوروبا، ففي تناوله لأول أسباب تأخر التعليم وهو انعدام مراقبة التعليم يقول "وقد مرّ بك في المقدمة الماضية أهمية البحث في التعليم وهو اليوم عند علماء العمران عبارة عن البحث في مستقبل الأمة وتكوينها حتى أصبح الشغل الشاغل لحكومات أوروبا وفلاسفة عمرانها على ماهو عليه من الإتقان عندهم فما ظنّك بنا ونحن عاكفون على أساليب بادتْ أزمانها " ثم يضيف "يرجع تاريخ وضع المراقبة الصحيحة على التعليم والعلوم إلى أهل أوروبا في نهضتهم إلى تأسيس الأكاديميات (المجامع العلمية) التنقيحيّة في أواخر القرن السادس عشر (سنة 1582) بإيطاليا : منها في فلورنسا أكاديمية "ديلا كروسْكا" – أي النخالة– ثم توالت على ذلك ممالك أوروبا وأشهر مجامعها أكاديمية فرانسا التي أسسها الكردينال ريشيلو سنة 1634 في مدة لويز الثالث عشر الذي كان هو وزيره، ثم تلتها أكاديميات أخرى همها مراقبة العلوم إلى أن أنشئتْ نظارة المعارف وكان من أعمالها تنظيم

---

1 الديوان ص 50.

2 الديوان صص 60 – 62.

3 الديوان ص 70.

برامج التعليم ومراقبة المعلمين"[1]، ويستدل على دور النخبة في الضغط على الحكومات لرفع العوائق أمام التعليم الحرّ ولإزالة الضغوطات السياسية على البحث العلمي فيورد: "قال رئيس مجمع ترقية العلوم البريطاني سنة 1904 يجب نزع الحوايل السياسية التي تقف في سبيل العلم ذلك السبب الحقيقي الذي يضعف رجال العلم ولا يجعل لهم صوتا تسمعه الأمة أو تبالي به الحكومة وإذا طلب أحدهم شيئا فإنما يطلبه منفردا من تلقاء نفسه لأنه ليس للعلم عندنا صوت عام وليس في الأمة جماعة منتظمة تتكلم بلسان أهل العلم وجمهور ساستنا قلما يعلمون شيئا عن مقدار ما للعلم من الشأن في ترقية الأمة ويحسبون أن لا شأن لغير الأمور السياسية والمالية، على أن الحكومة يجب عليها أن تنظم جيوشا للسلم كما تنظم جيوشا للحرب، والمدارس لها ضرورية كالبوارج لا بدّ أن ينفق عليهما سواء"[2].

وكأنّ هذا الخطاب الإصلاحيّ، الذي يفصلنا عنه قرن من الزمن أو يزيد، والذي يروم مراجعة برامج التعليم التقليدي الذاهل عن مجريات العصر ومحدثاته حينذاك، يَتوجه اليوم إلى دعاة الماضويّة من التونسيّين في الألفية الحادية والعشرين، الذين تعالتْ أصواتهم بثورة 14 جانفي 2011 "ناطقين باسم الإسلام الصحيح"، ومقدّسين لنظام تعليميّ وضع لغير زمانهم، وظانّين أن "استئناف التعليم الزيتوني الأصلي" هو المنجاة من التطرّف الديني، والضامن لثقافة دينية صحيحة، والحافظ للهوية، دون أن يَعُوا فداحة الجرم الذي يقترفونه في حق الأجيال الجديدة، وغير مدركين عبثية مشروعهم المفارق للمكان والزمان، والسائرعلى غير هدى، ومستخفين بمكاسب دولة الاستقلال في توحيد التعليم وتوضيح أهدافه ومراميه. والأغرب من ذلك مساندة الدولة لهذا التوجه[3].

إن توجّه الطاهر الحداد كان بيّنًا، خلافا للمصلحين المحافظين، في ضرورة

---

1 أليس الصبح بقريب صص 116 – 117.

2 م. س. ص 119.

3 ومن الأدلة على ذلك، الحفلُ المنتظم بجامع الزيتونة يوم 12 ماي 2012، وحضره ثلاثة وزراء ومستشار رئيس الحكومة، ووقعتْ فيه وثيقة تمنح الجامع استقلالية. ثم التأمت بتاريخ 15 – 16 سبتمبر 2012 الندوة الوطنية التحضيرية للتعليم الزيتوني تحت إشراف وزارات التربية والتعليم العالي والشؤون الدينية.

تثوير البنية الثقافية ورجرجتها والدفع بها في تيار الفكر التقدميّ الذي يتغذى، ولا شكّ، من الفكر الماركسيّ، فليست نظرته "إحيائية" تهدف إلى نظرية "تجديد الدين وإرجاع الناس إلى أصوله الأولى" مما يتجلّى في المنهج السلفيّ في مختلف صوره، بل هي تسعى إلى التأكيد على أن الإسلام الحنيف لا يعارض مبادئ الفكر التقدمي الحرّ الذي يخلّص المجتمع من وحَل الاستكانة والمهانة والجهالة، يقول الأستاذ عميرة علية الصغير: "فمقاربته (أي الحداد) تقوم على استقراء الموجود ومنهجية "التحليل الملموس للواقع الملموس" – حسب عبارة لينين– وهذا ما يتميّز به عن جلّ الإصلاحيّين الذين ينتمون إلى حقل الانتماء الإسلامي فهو أقرب إلى التحليل الماركسي في محاولاته وخاصة التيار الإرادوي منه المركز على دور الإنسان في صنع التاريخ ودور البنى الفوقية وخاصة العنصر الثقافي والنفسي في تشكيل الواقع التاريخي في اتجاه التثبيت أو التحريك" ويضيف "لقد كان وعي الحداد عميقا بدور البنى الفوقية في تعطيل حركة التاريخ نحو التحرر والانعتاق الاجتماعي حيث – لعبتْ الثقافة التقليدية أو ثقافة التلقين بالعصا الغليظة دور التدجين الاجتماعي والانقياد الكامل للكبار من مختلف الرواتب"[1].

فالحداد يؤكد على أن انحطاط الحالة التونسية مسؤولية التونسيّين أنفسهم بجهلهم وخنوعهم وتواكلهم على ماض لن يعود، وليس من الروح الوطنية أن يبرّر البؤس الفكري والاجتماعي والاقتصادي بمحنة الاستعمار، فذاك منتهى السلبية والانهزامية، يقول في هذا المعنى "إنني دائما أقول وأعتقد أيضا إنه لا مسؤولية فيما نحن فيه إلا على أنفسنا بما رضينا لها من الجهل والجمود اللذيْن مازالا أول ما نحبّ ونهوى وإذا كنا لا نمدّ ولا نريد أن نمدّ أيدينا للعسل فليس على الحكومة بصفتها حكومة أن تسقيَنا العسل في أفواهنا ونحن مضطجعون"[2].

في هذا الإطار، تجدر الملاحظة بأن الطاهر الحداد لم يتجاوز – عدا ما سنتناوله في قضية المرأة – الاستقراء والتشخيص إلى اقتراح البديل التربويّ

1 مقال "إشكالية الانحطاط والرقيّ في فكر الطاهر الحداد"، جريدة المغرب 19 جوان 2012 ص 17.

2 امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ط 4 الدار التونسية للنشر 1980 ص 172.

العمليّ الواضح الرؤية والمنهج والبرمجة، وهذا ما لمسناه في في كتاب عبد العزيز الثعالبي "تونس الشهيدة" - الذي شرع في تأليفه حين وصل إلى فرنسا سنة 1919، وصدر باللغة الفرنسية سنة 1920 - حينما تكلم عن واقع التعليم في تونس قبل انتصاب "الحماية" وأثناءه، فهو ولئن بالغ في تمجيد وضع الثقافة والتعليم في تونس قبْل الاستعمار، واسمًا الجامعة الزيتونية بـ "المركز التونسي العظيم"، ومجانبا الصواب، حسب رأينا، فيما اختاره من التوصيف والتصوير، ومخالفا مذهب الطاهر الحداد الذي يتفق مع المفكر الجزائري مالك بن نبي (ت 1973) في نظرية "القابلية للاستعمار"، فإنه لم يغمض العين عن الهَنات والإخلالات في النظام التعليمي المردودِ سببُه إلى الاستعمار الغاشم فحسب، قائلا منذ البداية: ".. تعرّض التعليم الوطني منذ سنة 1881 إلى أقسى ضروب الاضطهاد ذلك أن الحكومة عوض أن تساعد على تطوير المؤسسات القائمة بالبلاد عمدت إلى ضربها في الصميم"[1]. وقد تناول وضعية تعليم اللغة العربية والتعليم الفرنسي وتعليم البنات المسلمات والتعليم الثانوي والعالي داعيا إلى إحكام نظام تعليم العربية ورد الاعتبار إليه، ومقاومة الفرنسة المهددة للهوية التونسية، ومراجعة تعليم الفتاة التونسية، ورفع المضايقات التي يلقاها الشبان التونسيون في الدخول إلى المعاهد والجامعات، متوجها بذلك إلى السلطات الفرنسية قائلا: ".. نرى حكومة تزعم أنها تمثل أشد الشعوب تعلقا بالعدالة والحرية واحترام الإنسان تسمح لنفسها بإضمار بتجاهل أقدس حقوق الإنسان وبالاعتداء على حضارة شعب كامل وعلى حياته الأخلاقية (...) وبالتعدي على لغته التي نزلت بها إلى مصاف اللغات المنبوذة دون أن تثير استنكار العالم المتحضّر. إننا نعرض هذه المسألة التي هي مسألة ضمير على أنظار الشعب الفرنسي وعلى ضميره"[2]. وواضح هاهنا أن الثعالبي يعتبر النخبة التونسية ضحيّة للسياسة الاستعمارية ولا يرى لها يدا في الوضع الراهن، ويظهر أنه لا يعوّل على قدرتها في الإصلاح والترقي. ولا يمكن أن نغفل عما أثبته الشيخ الثعالبي في كتابه "روح التحرر في القرآن" حين تكلم عن إصلاحات محمد علي (ت 1849) من أن المصريين مدينون لفرنسا التي "وضعتْهم على طريق الرقيّ

1 تونس الشهيدة ط 2 دار الغرب الإسلامي 1988 ص 64.
2 م. س. ص 80.

والحضارة"[1].

3- النضال من أجل الكرامة والرفاه

أصدر الطاهر الحداد كتابه: "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية" سنة 1927، ثم لم يلبث أن تمّ حجزه وجمع نسخه من قِبَل إدارة الأمن الفرنسية سنة 1928، وقد كان هذا الكتاب وثيقة مهمة في رصد الحالة الاجتماعية والاقتصادية المتأزمة بتونس، وفي التأريخ للنقابات العمّالية التونسية، ولتحرّكاتها واحتجاجاتها ومطالبها التأسيسية. وقد تأسست فكرة الكتاب – من خلال الرصد والعرض المسهب فيهما – على غاية الإصلاح لأن البلاد التونسية – كما يقول الطاهر الحداد – محتاجة للإصلاح الاجتماعي أكثر من كلّ إصلاح ويشترك في ذلك جميع طبقاتها مهما اختلفت فيها أسباب المعيشة"[2].

كما كان كتاب الحداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" الذي أصدره سنة 1930، مثالا حيا على براعته الفائقة في تشخيص مظاهر انحطاط الحياة الاجتماعية ومستوى المعيشة، والبحث في أسبابها بعمق، وعرض رؤاه الإصلاحية التي تجاوزت العصر الذي عاشه مفصحة عن عبقرية وريادة لافتتيْن.

أ- الأزمة التونسية

لقد كان الحداد ينظر إلى البلاد الأوروبية نظرة إكبار، فهي الحضارة التي بهرت العالم بكثرة عمرانها وانتشار المعارف فيها إثر النهضة العلمية وسهولة طلبها لعموم الطبقات، وبدساتيرها المحترمة لحرية القول والعمل، واستفادة عمالها من هذه الدساتير، وكل ذلك بعد ثورات عديدة وكفاح مع رأس المال"، فتأسست الجمعيات الخيرية ثم الجمعيات التعاونية التي ارتقت إلى مؤسسات استثمارية فتحت مواطن الشغل ورفعت جانبا عظيما من البؤس، وكان لها دور تمويليّ ثقافيّ تعليميّ، مما جعلها – على حدّ تعبير الحداد– "قوة نفسية واجتماعية"، وكانت "مصدرا لإعلان الحق النقابي الذي رسّخ نظامه في أوروبا

---

1 روح التحرّر في القرآن، ط 1 دار الغرب الإسلامي 1985 ص 9.
2 العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية صص 156 – 157.

لاتزال الطغيان المالي عن تجبّره الفاحش ولقد تضاءل ذلك البناء المشمخرّ حتى نزل إلى الاعتراف بنقابات العمال ودوّنت القوانين للوساطة بين الجانبين رجاء التوفيق بين نظرياتهما المتعارضة وأصبح يعترف للعمال بحق الاعتصاب عن الشغل متى شاؤوا حتى يتمّ الوفاق[1]. ثمّ تطوّر ذلك إلى تحسّن الأجور والتأمين والتعويض، وتوصّلوا إلى تكوين اتحاد أممي عام يجمعهم ويوحّد غايته، فتأسس "المكتب النقابي الأممي" سنة 1902، ثم تأسست الجامعة الأممية في امستردام سنة 1919، وتنامى عدد النقابيين الأمميّين من عشرة ملايين قبل الحرب العالمية الأولى إلى خمسين مليونا سنة 1920.

وعلى خلاف كلّ ذلك لم تكن للبلاد التونسية قوّة رأس المال، ولا قوة استثمار وإنتاج، مع انعدام "روح التعاون والتضامن على الإنتاج الزراعي والصناعي والترويج"، وتردّي أوضاع الفلاحين، وتواضع إمكانات الصناعيّين، وتأخّر الصناعات، وتغوّل اليهود "الانتهازيّين"، وانفصام العلاقات الاجتماعية باستشراء الأنانية والتحاسد والمراباة، وتدنّي أجور العمّال، إلى غير ذلك من مظاهر البؤس الذي يسهب الحداد في عرضها، ومن ذلك قوله: "فالتاجر التونسيّ باستثنائنا لبني إسرائيل لا يزال كما هو قبلا آخر من يبيع في دكانه الضيق المظلم المضروب على طريقه سقف خشبي أو بناء سميك وأكبر صنّاعنا ثروة وأعمالا لا يزيد عمّاله عن عشرة من الناس في دكانه. ومثل ذلك أو ما يقرب منه ما يقال عن أنشطة فلاح تونسيّ في مزرعته وبعد ذلك فلا شيء لنا فأين نحن من المناجم والمصانع والمتاجر التي تضمّ في جوفها مئات وآلاف العمال فيها يعملون ومنها يطلبون العيش؟ دائما يتضح للفكر أن الثورة العالمية التي ينادون بها في أوروبا والتي معناها حرب الطبقات لا معنى لها في مثل البلاد التونسية خصوصا وهي اليوم في الحالة التي أوقعتها فيها السياسة الدولية العامة إذ لا توجد هنا أسباب تدعو لتناحر الطبقات إلا إذا كان القصد إهلاكها لتهيئة الفراغ في البلاد لغيرها"[2]، فهو يرجع الانحطاط الاقتصادي علاوة على تأثير الرأسمال الاستعماري في تفكيك البنية الاقتصادية التقليدية وتدخل حكومته إلى ضعف الرأسمال الوطني وقلة إمكانياته في الإنتاج

---

1 م. س. ص 21.

2 م. س. ص 154.

والمنافسة، والمسؤولون عن ذلك – في نظره– هم الأثرياء وأصحاب الأراضي والعقارات في المدن والأرياف الذين تتحكم فيهم العقليات الربحية الجامدة والكسولة، والذين لم يفقهوا منطق العصر والرأسمالية المنتجة المنبنية على العقلانية وروح المبادرة ودفع الاستثمار وتدوير المال وتدويله، وقد كانوا مغلولين إلى "الجهل بأسباب الرزق الناجحة والخوف على المال من التلف بالاستعمال[1].

وهو يحث مواطنيه على التسريع بـ "تعمير" البلاد من خلال العمل على إرساء جهاز اقتصادي يرمي إلى تطوير العمل اليدويّ الساذج إلى عمل الآلات حتى تتحسن النتائج الاقتصادية وتتوسع المشاريع ويرقى شكل الحياة وتزول أسباب التشرد والتسول والإجرام والأمراض في أوساط البطالين، وهذا الجهد المزدوج لاستغلال الحياة لا يمكن قيامه إلا على اليد العاملة المتفنّنة في أنواع الصناعات لإشادة القصور والمعامل وتعبيد الطرقات وإنشاء الحدائق وخزانات المياه والكهرباء ونحوها واستعمال الآلات وتصريف القوى الصناعية في عمل الإنتاج وهذا ما لا نستطيعه اليوم ونحن على ما وصفنا من الحال ولمْ تر الحكومة والشركات هنا إلا أن تستقدم اليد العاملة من أوروبا لتتم عملها الذي ترجوه فيكون لها من ذلك العدد والعدة وبعد هذا فما الذي نصنع إذا بقينا بلا عمل وبلا مأوى غير التشرّد في الطرقات للتسوّل والإجرام وتعمير السجون ثم الموت والانقراض[2].

ويذكر الحداد العائلات الكبرى التي كانت تأنف الأشغال اليدوية فتختار الوظيف أو تكتفي باستخدام الخمّاسة في خدمة أراضيها، وينشغل سكان البادية من الكبراء بالألعاب الشعبية الراقية، أو ينتقلون إلى العاصمة والمدن الكبرى مكتفين بما يصلهم من إيرادات أراضيهم. وقد كان هؤلاء "الكبراء" "عين السلطة وعمادها في مدّ سلطانها على البلاد فكانت أخلاق الترفّع عن الصناعات والأنفة من الأخلاط بسواد الأمة مناسبة لهم إذ ذاك أما بعد الاحتلال فقد تحوّل ذلك السلطان الملوكي الذي كان لهم إلى أيدي الفرنسيّين فأمسوا له آلة .."[3]. كما يحمّل المبذرين والمسرفين في اللهو من هؤلاء مسؤولية

---

1 م. س. ص 23.
2 امرأتنا في الشريعة والمجتمع صص 171 – 172.
3 العمال التونسيون ص 24.

تدهور الحياة الاقتصادية والاجتماعية فيقول: "ليس للمال عند أغنيائنا إلا أن يُبذّر في اللهو والفساد أو يحبس في الصناديق ليبقى ميراثا"[1]، ولذلك كان الطاهر الحداد المؤمن بالفكر الاشتراكي التعاوني داعية إلى التخلّص من حب الاستثمار الفردي المتغلغل في العقول وتجسيد التضامن الاجتماعي الذي يقرب أصحاب الثروة من المعدمين ويجعلهم يشعرون بهمومهم وحاجتهم، ويدعوهم إلى ضرورة الاقتصاد في ملذاتهم وشهواتهم من أجل حياة جماعية تتضاءل فيها الفوارق بين المترفين وبين المسحوقين، يقول في هذا السياق "من الحق والواجب أن نهتف للحياة الطيبة النزيهة بما فيها من زينة ولذة وإنما الذي ينقصنا ويلزم أن يقف من أجله كل شيء حتى يتمّ هو بذل الجهود الاقتصادية المتحدة لنقيم حياتنا على أساس ثابت مثل ما سارت عليه الأمم التي تعيش اليوم على وجه البسيطة ناجحة موفقة في بلادها وحتى في مدّ سلطانها لدحض كل خامل وضعيف "[2].

وبرغم تأسيس الجمعية الخيرية سنة 1905، وبنك التعاضد المالي سنة 1922، فإن اقتصاد المملكة التونسية لم يشهد تنمية رؤوس أموال الزراعة والصناعة وإحداث مشاريع تعاونية بارزة، وهو ما أبقى على تدهور الأوضاع الاقتصادية والمعيشية والاجتماعية التي وصفها الحداد بقوله: "إن هذه الحالة بجملتها هي التي ولّدت لنا جسما مريضا هو المجتمع التونسي الذي استطاع الاستعمار الفرنسي أن يخترقه بسهولة فيفرض عليه من الفروض ما شاء ويصدر عليه من قوانينه ما أراد فازدادت هذه الحالة اضطرابا فوق الاضطراب وقلّ عمل الإنتاج الصناعيّ، وافتقر كثير متن أصحاب الحرف وأفلسوا فانضمّ جمهور منهم إلى البطالة وانضاف إليهم سكان الأراضي المجدبة بالجنوب والعروش التي زحزحت عن أراضيها للاستعمار الفرنسي فكان ذلك ظرفا مناسبا لرؤوس الأموال الفرنسية الكبرى التي تستثمر المناجم في البلاد التونسية ومدّت السكك الحديدية لتنظيم المواصلات وبعض المعامل كأفران الجير والسيمان مثلا فإنها وجدت جندا من البطّالين مئات وآلاف –ومازال ينمو مع الأيام– واقفا ينتظرها فأخذت قدر حاجتها منه وعرفت كيف تستخدمه الخدمات الشاقة بأجرة

---

1 امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص 168، وانظر قصيد "الميزان" ديوان الحداد صص 46 – 47.

2 امرأتنا في الشريعة والمجتمع صص 176 – 177.

تناسب احتياجه إليها وانساب الباقون وهم كثيرون في الطرق وشوارع البلدان إما للتسوّل أو لقطع الطريق. ما أخطر وأتعس الحياة التي نقطعها اليوم ويظهر أنها لا تزال تنمو مع الأيام إلى أفظع مما نقاسيه اليوم فلقد عضّ البؤس بأنيابه الحادة المسمومة روح الأمة وجسمها المنهوك .."[1].

وربما نكون محقّين إذا قلنا إن تونس بعد قرابة التسعة عقود قد عاود وضعَها، اليومَ، نصيبٌ لا يُستهان به من هذا البؤس الاجتماعي، والركودِ الاقتصاديّ، وتهميشِ الجهات المحرومة، رغم ما شهدته من إصلاحات، وتحسينات، ونِسَب نموّ كانت غير كافية وغيرَ مستقرة وغيرَ مستدامة.

ولعلّ ثورة 14 جانفي 2011 كانت اللمحة الدالة على ما تعانيه عديد المناطق والفئات من مستوى معيشيّ متدنّ، وما يكابده مئات الآلاف من الشباب، والذين لايزال عددُهُم في تنام مخيف، من معاناة البطالة بما يلجئهم إلى الإجرام والانتحار والهجرات السرية القاتلة. وقد بيّنت التقارير أن الأوضاع الأمنية والاقتصادية والاجتماعية المتردية عادت إلى ما كانت عليه في الأشهر القليلة الموالية لاندلاع الثورة في تونس. وقد أثْر هذا سلْبًا في الاستثمارات الأجنبية والمحلّيّة، وفي خلق مواطن الشغل للعاطلين، ودفع النموّ والتنمية الجهوية، ونسق الصادرات والإنتاج[2].

يقول منصور معلى (وزير أسبق وخبير اقتصادي)، بعد ما يزيد عن العام ونصْف من الثورة التونسيّة، في مقال له بعنوان "البطالة والتشغيل أكبر أوْلوياتنا": "الوضعُ اليومَ يقتضي القيام بإجراءات عملية تفسح مجال الأمل في التوصّل إلى سياسة معمّقة وفاعلة ومستقرّة في ميدان التشغيل وترمي الإجراءات العملية العاجلة إلى التصدي إلى المأساة التي نعيشها حتى الآن والتي تتمثّل في

---

1 العمال التونسيون صص 37 – 38، وانظر التوصيف الدقيق للحالة الاجتماعية في كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع": من مشاهد البؤس الاجتماعي في العائلة والشعب، صص 165 – 172.

2 انظر الموقع الإلكتروني: المصدر، بتاريخ 13 سبتمبر 2012،/ وانظر: إفادات المدير العام للإحصاء في ندوة صحفية منشورة بجريدة المغرب في 14 سبتمبر 2012 ص 12 / وانظر حديث وزير الشؤون الاجتماعية: نسبة الفقر في تونس بعد الثورة تتجاوز بكثير نسبة 11.5 في المائة بكثير، 200 ألف أسرة محتاجة، مليون تونسي يعيشون تحت عتبة الفقر المدقع. موقع: (africamanager).

هجرة "الحرقان" المستمرّة لعدد من كبير من الشبان الذين هم بدون شغل وفي حالة يأس تجعلهم يلقون بأنفسهم إلى خطر الموت في البحر (...) ومع التصدي لمواجهة البطالة يجب أن نستعد للاهتمام بمشكلة التشغيل حيث أن الطلب الإضافي السنوي سيكون في السنوات القادمة حواليْ 80000 موطن شغل يهُمّ بنسبة 60 في المائة أصحاب الشهادات العليا للتعليم الجامعي وهذا يستدعي حلولا اقتصادية عميقة وقوية واستقرار الأمن والثقة في الحكم واتحاد كل الطاقات والقطع نهائيا مع كل المواجهات التي يمكن اليوم اعتبارها عداءً للوطن"[1].

فلكأنّ الطاهر الحداد بتحليله الاجتماعيّ يصِف حال تونس في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

ب- مشروع الوحدة الشعبية: الثورة السلْمية

لئن قلّل البعض من قيمة كتاب "العمّال التونسيون" للطابع التوثيقي الطاغي عليه، وباعتبار أن الريادة في الحركة النقابية كانت لمحمد علي الحامي (ت 1928) ولبعض من رفاقه، فعُدّ الطاهر الحدّاد بذلك "المناضل الخلفي" أو "الملاحظ النشيط"[2]، فإن الأثر لم يُعْدم "النفس الثوريّ" الذي يتخذ من الواقع المعيش منطلقا إلى طرح بديل يعالج مشاكل الوضع الراهن، إضافة إلى أن الكتاب كان ذاكرة لنضال الحدّاد النقابي النخبوي التأسيسي وإن لم يكن خلاله في المواقع الأمامية. ثم إن الحداد، وكما يثبت هو ذلك، لم يعرض تاريخ الحركة النقابية التونسية "مثالا أكمل يحتذى في العمل العمومي المقبل" ولا أن يكون "دعاية جديدة لإثارة حماس سياسي"[3]، وإنما كان بمثابة عرض مشروع اجتماعي ثوريّ يتفاعل مع الآتي عوض الانغراس في إرث الماضي والذهول في إخفاقات الآني، يقول الحداد في خاتمة الكتاب: "من رأيي أن تسبق الحركات الاجتماعية – وبالأخص الاقتصادية منها – دعاية عامة تشرح حقيقتها وأصول أعمالها وواجب عموم الشعب فيها وتطهّر أوساطه من جراثيم الأفكار القاتلة حتى يستعدّ بنفسه لتأييد المشاريع عن بصيرة وتهذيب عمومي يكون كضمان

---

1 جريدة المغرب 14 سبتمبر 2012 ص 11.

2 فتحي الرقيق: تقديم كتاب "العمال التونسيون" ص 8.

3 العمال التونسيون ص 237.

لمجهوده الاجتماعيّ. وما خسرت مشاريعنا الماضية إلا بفقد هذا الاستعداد (...) فعلى شباب تونس الذين يفكرون لأجل العمل أن يقدّروا الاعتبارات اللازمة حتى يصيبوا التوفيق في عملهم لخير البلاد وسعادة أمتنا التونسية"[1].

لقد دلّ كتاب الحدّاد على أن نكبة المملكة التونسية ليست هي الاستعمار فحسب وإنما هي متعددة الأبعاد والأوجه، وهي متغلغلة في صميم المجتمع فكرا وسلوكا وعلاقاتٍ، وحينئذ فالثورة الكفيلة بالتغيير إنما هي العمل على تطوير الذهنيات وإصلاح النمط المجتمعيّ السائد. ولقد كان للحداد، ضمن المشروع النقابي الناشئ، بديل اجتماعي يسعى إلى فضح الإكراهات الاستعمارية المنطوية على نيّات خبيثة في القطاع الاجتماعي، وإلى تشخيص ذهنية الخمول والرضى بالدونية لدى العملة التونسيين. فهو يثبت أن البلاد التونسية خالية من روح التعاون الاجتماعي، ويبين أن الجمعيات الخيرية بطيئة السير جدا، ونفعها محدود، وهي عاجزة عن تنمية رؤوس أموال الزراعة والصناعة وما يتصل بهما من المشاريع، أما بنك التعاضد المالي فمتَّهَم بسوء المعاملة حين توزيع التمويلات وسحبها، وأثبت ضعف أدائه في المخططات التنموية. وإلى جانب كل ذلك تنامى تذمّر التونسيين من غياب السلطة، ومن الحيف الذي تمارسه، ومن إحجامها عن الإصلاحات الاقتصادية وعن دعم صغار الفلاحين والصناعيين والحرفيّين. فنمت – كما يقول الطاهر الحداد – العاطفة السياسية في التونسيين وكثرت الشكوى من نظام الحكومة وأعمالها بما أدى إلى تشكيل الحزب الحرّ الدستوري، وفي هذه الأثناء "بدأ الشعب يشعر أن الحركة السياسية وحدها لا تكفي لإفهام الحكومة ما يطلب الشعب منها بل يلزم أن تنضاف إليها نهضة العلم والاقتصاد وتأسيس المؤسسات.."[2]، فأسس الزعيم النقابي محمد علي الحامي، بعد عودته من برلين، صحبة عدد من المناضلين ومنهم الطاهر صفر (ت 1942) والحبيب جا وحدو والعربي مامي والطاهر بوتورية والطاهر الحداد، "جمعية التعاون الاقتصادي التونسي". وقد أعلن الحدّاد في خطاب الاجتماع التأسيسي الذي ألقاه بالخلدونية يوم 29 جوان سنة 1924، عن الغاية من تكوين هذه الجمعية قائلا: ".. فغايتها الوصول إلى

---

1 م. س. ص 238.

2 م. س. ص 45.

أمرين عظيمين: أمر مادي وأمر معنوي، وهما مرتبطان ببعضهما أحكم ارتباط، فالمادي هو تخفيف وطأة المعيشة وكسر حدّة الاحتكار الشخصي بتوفير المواد اللازمة لحياة مشتركيها وبيعها لهم بأثمان نازلة عن السوق مع ربح مناسب لحياة الجمعية ونموّها نستخلصه من اختصار وسائط البيع والشراء أو حذفها عند الإمكان. وهذا الربح، بعد تصفيته، يستعمل في تكبير مشروع الجمعية كانتقالها من شراء مادة حاضرة إلى إنتاجها بنفسها مثل السميد تنتقل من شرائه حاضرا إلى تأسيس معمل لتحويل القمح له وبالطبع تحتاج في تأسيسات كهذه إلى مدبّرين وأيد عاملة. وبهذه الصورة يمكن إنقاذ كثير من أفراد الأمة الذين أفسدتهم البطالة أو أضاعت مواهبهم باستعمالها فيما لا يطابق استعدادهم. والأمر المعنوي وهو الأعظم أهمية في التعاون الاقتصادي ويُعَد من خصائصها هو العمل الدائم لتربية الروح الاقتصادي بنشر المبادئ الاقتصادية وإفهام الناس ضروب المعاملات العصرية وأصولها ونتائجها المتنوعة (...) ثم إن من مبدإ جمعيات التعاون الاقتصادي أن تهتم بمساعدة التعليم العام وسائر المشاريع الخيرية"[1]. ويؤكد الخطاب على أن مشاريع الجمعية ستعتمد على "جهود الجمهور" منتقدا "الشركات التجارية" التي تستغني فيها هيئاتُها المنتخبة عن عموم المنخرطين، مكتفية بأفكارها وميولها الخاصة، فكان مصيرها الإفلاس. كما نبه إلى انعدام الثقافة الاقتصادية وكفاية التصرّف والتسيير لدى باعثي المشاريع، وهذا ما عناه بقوله "أما جمعيات التعاون الاقتصادي فأول غرض أساسي لها هو مقاومة هذه الحالة الساقطة والسعي في تأهيل الجمهور بكلّ الوسائل المنتجة حتى يسيّر مشاريعه بقوة منه وتلك الوسيلة العظمى للنجاح وأيضا من أغراضها الاهتمام بالنشأة التي تتكون حتى نجد منها رجالا يمكنهم القيام بهذه الأعمال وتسييرها بعلم واسع واستعداد عظيم"[2].

لقد كانت جمعية التعاون الاقتصاديّ تأسيسًا للاتحاد الاجتماعيّ الشعبيّ الذي افتقده النقابي محمد علي في تونس حينما عاد من ألمانيا حيث كان يقرأ في الصحافة التونسية "مقالات فياضة بالشعور الشعبي ملؤها قوة الإيمان، متجهة في غليانها ضد أعمال السلطة الفرنسية في تونس فكان يعتقد أنه ما

---

1 م. س. صص 48 – 50.
2 م. س. ص 50.

أمكن الوصول إلى هذه اللهجة إلا بوجود تماسك شعبي بني على نهضة علمية اجتماعية اقتصادية (..) ووقف على حقيقة الحالة في البلاد التونسية فرأى أن لهجة الصحف التونسية قد قامت على إخلاص وتحمس الشباب لا على تماسك اجتماعي شعبي يضمن لها السلامة في نفسها والفوز في خطتها"[1].

وقد تنامى هذا الوعي المؤلم بانعدام التضامن الاجتماعي إلى حركة عمّالية ناهضة تأسست بمقتضاها النقابات التونسية متأثرة في ذلك بنجاح الحركة العمّاليّة في أوروبا، ومعبرة بذلك عن رفضها للانضواء تحت الهيئات الفرنسية العنصرية في تونس، ومتجاوزة الحياة الفردية الانطوائية التي أدرك العملة أنها "أصل مصيبتهم وشقائهم"، وكان البدء في تأسيس هذه النقابات خمسة أشهر تقريبا بعد تأسيس جمعية التعاون الاقتصادي، ومِن أولاها نقابة الرصيف بتونس، ونقابة عملة شركة السكك الحديدية التونسية، ونقابة عملة سوق الحبوب إلخ..

لقد رأى الطاهر الحداد حينذاك أن روح الثورية الشعبية لا يوجد من دواعيها شيء في تونس، لأن تونس لم تأخذ إلى حدّ ذلك الوقت شكل التطوّر الأوروبي في تنمية الثروة وتنظيم مواردها واتساع أعمالها، وقد اتضح لديه أن الثورة العمالية الأوروبية مبعثها تناحر الطبقات، وليس من ذلك شيء في المملكة التونسية التي لا تتحمّل الثورة حتى ولو كانت موجّهة إلى السلط الحاكمة فيها، فيقول "وقد يرى اليوم أن الكابوس الذي نزل بها والبؤس الذي عضها بأنيابه السامّة يجعلها مادة ملتهبة غير أنها في الحقيقة فاقدة أسباب النجاح وهي أحوج وألزم لها من ذلك إيجاد القوات الاجتماعية المدعمة بالمعارف لامتلاك الثروة وتلك هي القوات الأساسية الدائمة والسلمية التي يمكن بناء الحياة الحرّة والسعيدة على أركانها وهناك تكون الأمة منبعا لفيض الفكر والإرادة والقوة التي تسوس بها نفسها وبدون ذلك لا يمكن أن تنجح في أيّ مطلب من مطالب الحياة إذا كانت ترجوه من غيرها. إن الأمة التي فيها قوة مستمدة من ذاتها تسير بها نحو الغايات التي تحدّدها تبقى خاسرة آمالها في الحياة .."[2]، وبمقتضى هذا المبدإ كانت همة محمد علي وأعضاده متجهة نحو

---

1 م. س. ص 162.
2 م. س. ص 154.

تفعيل فكرة التعاون العام بين "طبقات لا تبعد كثيرا عن بعضها يكون من مقاصدها بث الروح القيّمة ومساعدة التعليم والتهذيب" ويهيّئ البلاد "لقبول المثال الأعلى للحياة الاشتراكية" فكان تأسيس جامعة عموم العملة التونسية التي انتخبت لجنتها التنفيذية الوقتية يوم 3 ديسمبر 1924، وكان محمد علي كاتبها العام والطاهر الحداد ضمن أعضاء مكتب الدعاية. وقد اعتُبِرتْ هذه الجامعة تجربة رائدة بنت قاعدة نضالية ثمينة أساسها أن العمل النقابي هو عمل وطني مقاوم للاستعمار، وتأكّد ذلك بتوجّه قادتها وجمهورها نحو تكوين النقابات الوطنية التونسية خارج الأطر النقابية الاستعمارية أي الكنفدرالية العامة للشغل (س. ج. ت) والتي كانت ترسم استراتيجيتها على أساس الحفاظ على التمييز القومي الذي كان قائما بين العمال والمستخدمين في الانتداب والأجور والامتيازات المهنية وغير المهنية[1]، يقول محمد علي "إن العمل في الوطن التونسي لا حرمة له ويظهر أن مستقبله سيزداد غبنا وإجحافا بانحلال الوحدة ولزوم الصمت ولاتقاء هذا الشر المستطير أسسنا نظاما اجتماعيا نقابيا مثل الذي أُسّس في أوروبا للعمّال هو جامعة عموم العملة التونسية".[2]

وقد كانت من أساسيات نضال الجامعة العمل على تحسين الأجور، وإرساء برنامج عمل اجتماعيّ داخل المؤسسات النقابية تكون من غاياته "أن تقيم من دخلها نوادي الإرشاد لإيجاد التهذيب العمومي وتنشر الكتب والرسائل في ذلك للعموم وتنفق أيضا على تعليم أبناء العمال لتخريجهم في العلوم والصناعات والزراعة حتى تصبح اليد العاملة التونسية ذات قيمة في الإنتاج توفّر الأجر المناسب لها ويمكن عندئذ برأس مال يتكوّن منها أن تفتح أعمالا في الصناعات تقتسم أرباحها وتحقق لنفسها بذلك حرية العمل عندما تقوى فيها الروح الاجتماعية مثلما في أوروبا عندما أسسوا الجمعيات التعاونية في الزراعة والصناعة والتجارة والمالية أيضا.."[3].

وقد أوضح الحداد في كتابه العمال التونسيون ". أن تأسيس الجامعة كان ثمرة نظر الأعضاء المؤسسين، خلال اجتماعاتهم المتتالية، في التجارب العالمية

---

1 انظر "في الذاكرة النقابية" جريدة الشعب 8 سبتمبر 2012.

2 العمال التونسيون ص 210.

3 العمال التونسيون ص 157.

في مجال الشغل الذي نما بنموّ الأفكار الإنسانية والجهود النضالية لمقاومة البرجوازية الحادة، من صناديق خيرية إلى جمعيات تعاونية إلى الجمعيات الطائفية لتحسين الأجور إلى مركز أممي عام، ثم تغير ذلك المنهج بفعل "أفكار ثورية حامية" إلى تمرين العمال على التمرّد على الأنظمة المالية التي جسدها "الاشتراكيون المتطرفون" المسمّوْن إثر الحرب العالمية الأولى بـ "الشيوعيّين" والذين اختاروا الثورة حتى "تكون الأرض حرة ومشاعة بين الجميع" ونجحوا في موسكو، ثم ظهرت الرأسمالية الأنانية، فبرزت النقابات الوطنية الإصلاحية، وكانت هذه "الفوضى في الأفكار التي لابد أن تنجلي عن حق ثابت ومتين" - كما وصفها الحداد - دليلا على وجود الحريات العامة والدساتير الكافلة لاحترام حرية الفكر وحرية العمل والتاسيسيات العامة الضامنة لهذه الدساتير في أوروبا. وقد ارتأى محمد علي ورفاقه أن تكون جامعة عموم العملة التونسية المركزُ العام لجمع شتات المدن والقرى بدايةَ العمل الاجتماعي في تونس على غرار المثال الأوروبي، فالمجتمع التونسي "قليل التماسك ببعضه جدا لولا الانتباه العام الذي حدث إثر الحرب الكبرى وبعض تجارب صغيرة بدأ يتكوّن من مجموعها شعور عام بالألم ولزوم درئه بالتضامن الاجتماعي ومثل هذا الشعور وهو مازال في مهده لا يمكن قبوله للأفكار التي اشتدّ غليانها بالثورة لتهيئة الانقلاب الاجتماعي ولئن وقع إلزامه بها فإنما يحترق بها دخانا ويصعب على الإنسان بعد ذلك أن يجمع الدخان الذاهب في الفضاء"[1].

ولكن لمْ تكن لتمرّ سنة كاملة على هذه الجامعة حتى كانت محاكمة محمد علي وعدد من رفاقه في قضية أقامها الحق العام الفرنسي ونشرت يوم 25 نوفمبر 1925، ثم كان الحكم على محمد علي والفندوري والعياري بالنفي عن التراب الفرنسي وتوابعه عشرة أعوام.

لقد كانت هذه الجامعة خير تدشين لتاريخ نضالي جعل من الفئة الشغّيلة مكوّنا فاعلا من مكونات المجتمع التونسي المناهض للمدّ الاستعماري المهدّد للسيادة والثروة والذاتيّة والكرامة والحرية، فبعد تسع سنوات من وفاة محمد علي تأسست جامعة عموم العملة التونسيّين الثانية في 27 أفريل 1937 بزعامة

---

1 م. س. ص 153.

بلقاسم القناوي (ت 1987)، وهي وإن لمْ تدُمْ أكثر من سنة تقريبًا ولمْ تتمكن من رسم خط نضاليّ واضح، فإنها كانت تدافع عن المبدإ نفسه وهو استقلالية العمل النقابيّ الوطنيّ، وقد تعزّز تأسيس الجامعة الثانية برجوع عبد العزيز الثعالبي إلى تونس صائفة 1937 الذي أحيى العديد من المبادرات السياسية الوطنية ذات التوجه القومي والإسلامي. وكان من قادة هذه الجامعة حسن النوري (ت 1939) الذي نفته السلطات الاستعمارية إلى الجزائر ولم يعدْ منها إلا سنة 1936 ليؤسس اتحادا نقابيا جهويا ببنزرت تابعا للجامعة ومستقلا عن (س. ج. ت.) ويتحمل مسؤولية كتابته العامة، وقاد مظاهرات عامة تندد بالوحشية الاستعمارية في واقعة الماتلين 02 أوت 1937 التي استشهد فيها عدد من النقابيّين. ثم قررت فرنسا إعادة نفي النوري إلى الجزائر (حيث توفّيَ) لتحركاته وتعاونه مع قادة الحزب الحر الدستوري ببنزرت، فكانت الانتفاضة العارمة في 08 جانفي 1938 والتي قادها المناضل محمد الحبيب بوقطفة (ت 1943)، واستُشْهد فيها ستة نقابيّين وجرح فيها آخرون، وتمّ حل الاتحاد الجهوي ببنزرت أياما قليلة قبل أحداث 9 أفريل المشهودة. وكان تتويج هذا الخطّ النضالي الوطني بتأسيس الاتحاد العام التونسي للشغل في 20 جانفي 1946 الذي فجع بعد ستّ سنوات باغتيال زعيمه فرحات حشاد في 5 ديسمبر 1952[1].

لقد رأى الحداد أن خصوصية المرحلة تقتضي أن يكون النضال سلميًّا، واختار أن يكون تحرّكه ممحّضا للإصلاح الاجتماعي من أجل التحرّر الوطني دون أن يتحمّس كثيرا للعمل السياسي، دون أن نغفل عن الفكرة القائلة إن "كل نشاط نقابي مهما كانت درجة مطلبيّته هو نشاط سياسي في نهاية المر يتدخل بشكل أو بآخر بدرجة تزيد أهمية أو تنقص في الاختيارات السياسية للدولة التي مهما قيل عن استقلاليتها النسبية حسب العبارة الشهيرة لنيكوس بولنتزاس تظل على علاقة وطيدة بالصراعات الاجتماعية التي تعد بطبيعة الحال صراعات مصلحة إن مادية وإن رمزية"[2]. ولذلك كانت وقفة الحداد التاريخية الصادقة إلى جانب رفيقه النقابي محمد على حتى حينما خذله

---

1 انظر جريدة الشعب م. س.

2 تقديم كتاب "العمال التونسيون" صص 11 – 12.

الدستوريون، و"وقعوا في فخ إدارة الحماية بانضمامهم إلى الجبهة الائتلافية وبمساندتهم الإصلاحات الخيالية ثم بتعهدهم للاشتراكيّين باستعمال نفوذهم الأدبي لإقناع محمد علي ورفاقه بحل جامعتهم وبترغيب العمال التونسيّين في الانضمام إلى الجامعة الفرنسية "[1]، بعدما اتهمتهم الإدارة الفرنسية بتأييد محمد علي وبتحريك الفوضى في البلاد صحبة الشيوعيّين الذين كانوا السند السياسي الوحيد الدائم لجامعة عموم العملة التونسيّة، والذين طمعوا أول الأمر في ابتلاعها كما يثبت ذلك الطاهر الحداد[2]، فوجّهت إلى هذه الجامعة تهمة التواطؤ مع الشيوعية والتآمر على الدولة، ومن المفارقات أن محمد علي اتهم قبل ذلك بتأسيس حركة دينية حينما استعمل آيات قرآنية في أحد خطاباته. وهذا ما دفع بالطاهر الحداد إلى مضاعفة المقالات بجريدة "إفريقيا" لدفع هذه التهم وتوضيح استراتيجية الجامعة ومبادئها وأهدافها، ومن ذلك قوله: "قامت الجامعة بخدمة إنسانية عالمية في دائرة الاقتصاد الخالص وإذا قلنا إنها لا علاقة لها بالسياسة ولا بمؤسساتها فليس ذلك من باب التمويه والتدجيل (...) لعلكم تفهمون من استحسان الشيوعيّين لتأسيس الجامعة ودفاعهم عنها في بعض ما ترتكبونه ضدها من المظالم إنها بذلك تكون شيوعية إذن فماهي الطريقة التي تشيرون بها علينا في إلجام هذه الأفواه عن إعلان استحسانها للجامعة ودفاعها عنها في بعض المواقف حتى نتقيَ بذلك شر هذه التهمة. فإذا كانت هناك طريقة تعرفونها فلماذا لا تشيرون بها علينا فإن امتناعكم من ذلك يعَدّ عليكم توريطا لنا في هذه الشيوعية التي ادعيتموها وقصدا منكم لإقامة تهم مفتعلة تضربون بها الأشخاص والمؤسسات خصوصا غير التابعة منها للمؤسسات الفرنسية"[3]، وكان للحداد مساجلات على صفحات الجرائد مع بعض السياسيّين الفرنسيّين، وكان من بين أعضاء اللجنة التنفيذية الذين قادوا مظاهرة بشوارع العاصمة يوم 7 فيفري 1925 بعد يومين من إيقاف محمد علي والمختار العياري[4].

إن نضال الطاهر الحداد في سبيل كرامة التونسي ورفاهية عيشه في حرية،

---

1 خالد: أضواء من البيئة التونسية ص 191.
2 العمال التونسيون ص 156.
3 أضواء من البيئة التونسية صص 196 – 197.
4 انظر: م. س. صص 185 – 199.

كان علامة بارزة في مسيرته الحافلة بالمواقف الوطنية الشجاعة التي رفضت حياة المذلة وثارت على سياسة الإقصاء والتهميش والإكراهات التي مارستها السلطة الاستعمارية ثم مارستها السياسات الوطنية في عالمنا العربي. ولعل الحركة النقابية الوطنية التونسية الرائدة كانت بحق الحدث التأسيسي لمسيرة كفاح امتدت بعد ذلك تلاحق سطوة السلطة السياسية والعلاقاتِ المهنية ورؤوسِ الأموال ومالكي الثروات لتكون صوتَ الشعبِ المضطهد والعاملِ المضام والمحتاجِ البائس، ولتعمل جاهدة على إزالة الفوارق الاجتماعية الكبيرة، وعلى تحقيق السلم المجتمعية، وعلى تحسين المستوى المعيشي، وعلى تهيئة مناخ الاستثمار والتنمية، ودرء الإخفاقات الاقتصادية وفشل المخططات الإنمائية.

وتلفت انتباهنا راهنيةُ كتاب "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية" لَمَا عرضه من مشاكل اقتصادية ومطلبيات اجتماعية لا تزال، إلى أيامنا، شواغل ضاغطة، ولِمَا اعترض الحركة النقابية أيام محمد علي والطاهر الحداد من عقبات استعمارية وقفت دون تأسيسها وأحالتنا إلى ما تواجهه المنظمة النقابية اليومِ من تحديات بفعل العولمة وتقلبات المحيط الداخلية والخارجية، ولما يتعلّق بوضعية المرأة نفسها بما أن هذه العولمة بوصفها إكراها خارجيا لها تأثير على الوضع النقابي إجمالا ولكن على مكاسب المرأة العاملة خصوصا[1].

4- من قضايا المرأة والأسرة

لم يُنازِعْ الطاهر الحداد في براعة التحليل الاجتماعي بما أوتيَ من قوام المنهج ودقة التوصيف وسعة الإحاطة حتى قال عنه محمد الفاضل ابن عاشور "وأما الوصف الاجتماعيّ فيكاد يختص به كاتب واحد هو الطاهر الحداد وقد أظهر براعته في هذا المنهج في كتابيْه: العمال التونسيون، وامرأتنا في الشريعة والمجتمع، وعلى ما تعلّق بقسمه التشريعي من هذا الكتاب من نقد وإنكار وتغليط وتقصير وتجهيل فإن أهل المعرفة بالفنون البيانية مجمعون على تقدير الوصف الدقيق والبيان المعجب اللذيْن ظهر بهما القسم الاجتماعي، حتى سمعتُ أكبر أساتذتنا في البلاغة العربية وأشدهم تمسّكا بالقديم وأكثرهم تشنيعا على القسم التشريعي وهو شيخ الإسلام محمد ابن يوسف وناهيكم به يكرّر

---

1 انظر، الرقيق: العمال التونسيون ص 9.

التصريح بأن بلاغة تحرير الطاهر الحداد ودقة تعبيره في منزلة قلّ أن تُنال"[1].

ولا يجد الناظر في الدراسات الاجتماعية حول المرأة إلا أن يقرّ بأن "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" كان علامة بارزة، وعملا متميّزا بفرادة الطرح وخصوصية المقاربة، إذ كانت قضايا المرأة التونسية فيه محورَ الفكرة، والهدفَ المبتغى من المشروع الثوري الإصلاحي. فالحداد – كما يثبت ذلك أحمد الدرعي (ت 1965) – درس بهذا الكتاب مسألة واحدة من المسائل التونسية المتشعبة لم يقم واحد من معاصريه فضلا عن سابقيه بدراستها وتمحيصها واقتراح حلول لها تكون بمثابة الإصلاحات العميقة[2]. ويعتبر الهادي العبيدي (ت 1985) الذي كان من أوائل الصحافيّين الذين دعوا إلى تحرير المرأة، أن الحداد وضع حجرا متينا في بناء نهضة التونسيين الاجتماعية وانقلابهم الحديث[3]، أما فرج بن رمضان فيعدّه "ممثل اللحظة التونسية"[4].

أ- الروافد المشرقية والمحلّيّة

مما لا ريب فيه أن الطاهر الحداد قد اطلع على إنتاجات المشارقة في مسألة المرأة، ومن ذلك كتابُ "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذي كتبه رفاعة الطهطاوي سنة وفاته (ت 1873) المعتبر عند بعضهم[5] طليعةَ الفكر البرجوازي التقدمي المتحرر من قيود الاستبداد السياسي والإقطاع الفلاحي والمحافظة الميتة والتحجّر المقيت، ومؤسسَ المذهب الديمقراطي الليبرالي في الفكر المصري والعربي، والمنتصرَ للدولة الزمنية العلمانية. وقد دعا في هذا الكتاب إلى تعليم المرأة وتمكينها من حقها في العمل والإنتاج وتنمية الثروة وفق الرؤية الإسلامية المستنيرة، ونادى إلى إصلاح وضعها ضمن رؤية تربوية وطنية. ونشر الشاعر والصحفي المصري والتونسيّ الأصل حمزة فتح الله (ت 1918) سنة 1890 كتابا سمّاه "باكورة الكلام عن حقوق النساء في الإسلام" وأصله بحثٌ قدمه سنة

1 ابن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية صص 186 – 187.
2 الدرعي: حياة الطاهر الحدّاد. م. س. ص 138.
3 الميْ (محمد): حفلة تكريم كتاب "امرأتنا" تقديم وتحقيق، ط 1 تونس 1999 ص 36.
4 بن رمضان (فرج): قضية المرأة في فكر النهضة ط 1 صفاقس 1988 ص 40.
5 انظر: م. س. ص 12.

1889 في المؤتمر العلمي الشرقي بالسويد[1].

وقد اشتهر الإمام الأستاذ محمد عبدُه بمناصرته لحرية المرأة وكرامتها وأحقيتها بمنزلة رفيعة في المجتمع، من خلال تفسير المنار، ومقالاته في جريدة "الوقائع المصرية"، ومختلف الفتاوى والأحاديث والمحاضرات[2]، ومعه دخلت قضية المرأة منظومة الفكر الإصلاحي الديني وفق نظرية التجديد الديني الذي يرى أن دونية المرأة بدعة منكرة، يقول فرج بن رمضان "ففي خصوص قضية المرأة بالذات كان للتيار الإصلاحي الذي تزعّمه الأستاذ الإمام محمد عبده فضل صياغة فكرة جليلة أفحمت دعاة المحافظة وأنصار الوضع القائم ومهدت السبيل لروّاد لا حقين خاضوا في هذه القضية نظريا أو مارسوها عمليا هدي تلك الفكرة وبوحي من دلالاتها الدينية والاجتماعية (..) وهكذا تلبس الإصلاح الديني بالإصلاح الاجتماعي في وحدة لا فصام فيها وتناسق لا يشوبه صدع"[3].

ولكن البارز من الإصلاحيّين المصريين في شأن المرأة هو قاسم أمين (ت 1908) الذي نعته بعض الدارسين بأنه "أول داعية إلى تحرير المرأة في المجتمعات الشرقية"، والبعض الآخر بأنه "نموذج التيار الإسلامي العلماني في فكر النهضة"، والبعض الآخر بأنه"داروينى طبّق المفهوم الدارويني للانحطاط على المجتمع الإسلامي في مصر"[4]. فقد أصدر سنة 1894 بالفرنسية كتاب "المصريون" رادّا على الكاتب الفرنسي داركور الذي أصدر كتابا عنصريا سنة 1893 استهدف فيه الإسلام والمسلمين والمصريّين، وبين خلاله أن انحطاط وضع المرأة في العالم العربي يعكس إهانة الإسلام للمرأة واحتقارها وتهميشها. وفي هذا المسار كانت آراء المصلح والمفكر والزعيم الهندي الشيعي سيد أمير علي (ت 1928) بكتابه "روح الإسلام" (باللغة الإنقليزية ككتبه الأخرى)[5].

ثم كتب قاسم أمين سنة 1899 "تحرير المرأة" الذي مثّل تحوّلا عن فكرة

---

1 انظر: كرّو: عبقرية الحدّاد م. س. ص 142.

2 انظر: عمارة (محمد): الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده، ط 1 مصر 2007/ فتاوى محمد عبدُه في التجديد والإصلاح الديني. منشورات دار المعارف سوسة تونس 1989.

3 بن رمضان: م. س. صص 17 – 18.

4 بن رمضان: م. س. ص 25.

5 انظر: حسن السعيد: سيد أمير علي.. أعماق التمدّن الإسلامي – مقال– على الموقع الإلكتروني: جريدة المنتدى/ أضواء على البيئة التونسية صص 305 – 306.

الكتاب الأول، فتغير رأيه في وضعية المرأة الشرقية وتبدلت نظرته تجاه الغرب والمرأة الغربية ودعا إلى إصلاح حال المرأة في مجتمعه في حدود الشرع الذي نظر إليه هذه المرة نظرة إيجابية تنطوي على إدانة للواقع السائد وتباين عنه وهذا ما حمل البعض على نسبة كلام أمين في هذه المعاني إلى محمد عبده صياغة وفكرة[1].

وقد ردّ عليه شيخ أزهريّ، في السنة نفسها، بكتاب سمّاه "الجليس الأنيس في التحذير مما في تحرير المرأة من التلبيس"[2].

ويتوّج قاسم أمين نثره الاجتماعي بكتاب "المرأة الجديدة" سنة 1900، قاطعا به، تماما، مع أطروحة الفكر الإصلاحي ذي النزعة الإحيائية الإسلامية، ومفصحا فيه بغير تردّد عن اعتماده تمدن المرأة الغربية أنموذجا فكريا وقيميا واجتماعيا، قائلا: "دخلت المرأة الغربية في طور جديد وأخذت في تثقيف عقلها وتهذيب أخلاقها شيئا فشيئا ونالت حقوقها واحدا بعد الآخر واشتركت مع الرجال في شؤون الحياة البشرية (...) هذا التحويل هو كل ما نقصد. غاية ما نسعى إليه هو أن تصل المرأة المصرية إلى هذا المقام الرفيع"[3].

وشارك طه حسين في نضالات الإصلاحيّين بمقالاته الثورية عن المرأة في مجلة الهداية سنة 1911[4]، وكتب عبد الله عفيفي (ت 1944) "المرأة العربية بين جاهليتها وإسلامها"، وحسين فوزي (ت 1988) "المرأة وآراء الفلاسفة"[5]، وكتبتْ المستعربة الفرنسية في الجزائر جمانة رياض (ت 1914) "حلية الأذهان في تعليم القراءة العربية واللسان لبنات الإسلام" وألفت الكتب المدرسية لتعليم البنت[6].

وقد اشتهرت قصائد حافظ إبراهيم (ت 1933)، وجميل صدقي الزهاوي (ت 1936)، ومعروف الرصافي (ت 1945)، في التغني بقيمة المرأة في

---

1 بن رمضان: م. س. ص 28.
2 كرّو: م. س. ص 145.
3 أمين (قاسم): المرأة الجديدة، ط. مصر 1993 ص 6.
4 كرّو: م. س. ص 162.
5 انظر: كرّو: م. س. صص 134 – 150.
6 م. س. ص 268.

المجتمع، وبتأكد تربيتها، وبلزوم فسح المجال أمامها للإنتاج والإبداع وتخليصها من التقاليد البالية بالثورة على عقلية الاستبداد والتعالي والتمييز وبرزت الحركة التّحرّرية النسويّة في المشرق العربي بالأديبة ملك حفني ناصف (ت 1918) التي كانت أولَ امرأة مصرية تجاهر بالدعوة إلى تحرير المرأة وتعليمها من خلال مقالاتها في "الجريدة" لأحمد لطفي السيد (ت 1963)، ومن خلال مشاركاتها في مختلف التظاهرات والملتقيات.

ومن المصريات هدى شعراوي (ت 1947) التي ساهمت سنة 1914 في تأسيس "اتحاد المرأة المصرية المتعلّمة" و"جمعية الرقيّ الأدبي للسيدات"، وأسست سنة 1923 "جمعية الاتحاد النسائي المصري".

ونذكر أيضا الأميرة نازلي فاضل (ت 1913) التي كانت ذات الأثر في التحاق المرأة التونسية بطريق التطور النسائي القومي كما كانت قبل ذلك ذات الأثر في انبعاث الدعوة إلى نهضة المرأة الشرقية[1].

ولاقت كل الجهود الشرقية – عامة– في رفع قيود الإهانة والوصم للمرأة صدًّا من المحافظين على اختلاف مجالاتهم وتياراتهم، ومن هؤلاء: بغيضُ الشابي عباس محمود العقاد الذي نشر سنة 1912 كتاب "الإنسان الثاني أو المرأة"، وكتب مقال "نقائص المرأة"، وله أعمال أخرى في سياق الاستنقاص من شأن المرأة[2]، ومحمد طلعت حرب (ت 1941) الذي كتب "تربية المرأة والحجاب" سنة 1899 ردّا على كتاب "تحرير المرأة"، وكتب "فصل الخطاب في المرأة والحجاب" للردّ على كتاب "المرأة الجديدة"، ومحمد فريد وجدي (ت 1954) الذي كتب – للردّ كذلك– "المرأة المسلمة".

ولم يكن الوسط الفكريّ والثقافيّ التونسيّ بمعزل عن الحركات التّحرّريّة ومعوّقاتها في مجال حقوق المرأة، شرقا وغربا[3]، بل كان المصلحون والتنويريون

---

1 ابن عاشور: أركان النهضة الأدبية بتونس ص 53.

2 انظر: كرّو: م. س. صص 146 – 147.

3 انظر: bechir tlili: les rapports culturels et ideologiques entre l'occident et l'orient, en tunisie au 19è siècle ed. tunis 1974 pp 371 - 372.

وانظر: الحبيب الجنحاني: الحركة الإصلاحية في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حوليات الجامعة التونسية، العدد السادس 1969 صص 111 –

التونسيون واعين بأن تغييب المرأة عن الحراك المجتمعي، وتصنيفها كائنا هامشيا لا عقل له ولا إرادة، ولا شأنا، تحريفٌ لمقتضى جوهر الدين الإسلامي، وتعطيل لسنن الله في الكون، ومسيرة البناء في البلاد. وهم مختلفون في أهدافهم ومرجعياتهم ودرجة محافظتهم أو حداثتهم، ولكنهم متفقون في ضرورة الرقيّ بشأن المرأة المهمَّش.

فقد ألف الشيخ محمد السنوسي (ت 1900) رسالة "تفتّق الأكمام"[1]، وكتب الشيخ محمد النخلي (ت 1924) رسالته المختصرة "في المرأة المسلمة" داعيا إلى تثقيف النساء[2]، وكان المفتي الحنفي حسين بلخوجة (ت 1946) والأديب الصادقي رشيد بن مصطفى (ت 1947) من المهتمين بموضوع المرأة منذ أواخر القرن التاسع عشر[3]. وقد ذهب المؤرخ حسن حسني عبد الوهاب (ت 1968) إلى أن تعليم المرأة من ضرورات العصر وضمانات المستقبل، فيقول في كتابه "شهيرات التونسيات" الذي أتم تأليفه سنة 1917، والذي كتبه بعد حديث له مع أحد أصدقائه في شأن كتاب المصرية زينب فواز (ت 1914) "الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور": *"نحن اليوم في احتياج شديد إلى فتيات مسلمات متعلمات لكفالة مستقبلنا يفقهن حالة العصر الذي وجدن فيه محرزات على تربية قومية صحيحة تنهض بالأمة وتوقظ الفكر القومي، وإلا تحوّل الدواء داء وانقلب الوجود فناء وساءت العقبى والعياذ بالله"*[4].

وساندت الصحافة هذا التوجه في ضرورة رفع الجهل عن المرأة وتأهيلها للمسؤولية العائلية والمجتمعية والحضارية بتعليمها وتثقيفها، ومن افتتاحية جريدة "الصواب" يوم 25 أكتوبر سنة 1907: "إن الذين يحاولون النهضة ولم يجعلوا رائد نهضتهم تعليم المرأة فإنما يحاولون عبثا ويطلبون مستحيلا ولم

.163

1 المكشر (نور الدين): زعماء الإصلاح وقضية تعدّد الزوجات، ط. دار البيروني. د. ت. صص 135 – 137.

2 انظر: الشيخ محمد النخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد وزارة الشؤون الدينية تونس 1997.

3 الميّ: م. س. ص 36.

4 عبد الوهاب (حسن حسني): شهيرات التونسيات، ط. مكتبة المنار تونس د. ت. ص 151.

يدخلوا البيوت من أبوابها"[1]، و يعلن أحدهم في جريدة "المشير" بتاريخ 17 سبتمبر 1911 أن البحث في حكم تعليم المرأة فارغ لا طائل تحته إذ اتفق العلماء والمفكّرون وكبار المتديّنين (..) على أن تعليم الفتيات وتربيتهنّ من اللزوميات شرعا وعقلا ولم يبق ريب إلا في أفكار نفر من الجامدين لا يوثقُ بأقوالهم ولا هم من أصحاب الكلمة المسموعة (..) ويجب ترجيعهم عن غلطهم ولو بتأنيبهم متى حاولوا التصميم والعناد لما رسخ في أذهانهم من التقاليد المتوارثة من عصر الظلمات "[2]. وفي دحضه للدعوى بأن تعليم المرأة القراءة والكتابة إلحاد في الدين، يكتب المعجب بقاسم أمين والمناصر له الصحفي الهادي العبيدي في جريدة "الصواب" بتاريخ 11 نوفمبر 1927، ويقول: "..فالأم إذن هي المسيطرة علينا والتي بيدها دفة حياتنا تديرها كيف شاءت ولكن قل لي هل قمنا بإزالة المكدّرات عن هذا المنبع فعلمنا بناتنا وهذّبناهنّ أم نحن إذا سمعنا صوت داع لذلك ولّيْنا عنه مدبرين وقلنا: إن هذا إلا إلحاد بالدين وتجديف عليه، فسهونا عن حديث: طلب العلم فريضة على كلٍّ مسلم ومسلمة، وإننا إن لم نقم بهذه الفريضة فنحن إذن الملحدون"[3]، ويناصر الهادي العبيدي تعليم المرأة في المدارس الحكومية والأجنبية في غياب المدارس الوطنية، وهو من المنادين بردّ الاعتبار للمرأة ومنحها حقوقها كما أقرها الإسلام، وكان من المعارضين لتعدّد الزوجات وللحجاب الذي وصفه بالخرقة الضارة بصحة المرأة وعقلها، وللخمار المعتبر عنده "أخطر على عفتها من السفور"[4]، وكان من الحاضين النساءَ على تكوين جمعيات ونوادٍ. أما جريدة "مرشد الأمة" فقد نشرت بتاريخ 16 جوان 1911 قصيدة طريفة للشيخ سالم بن حميدة (ت 1961) دعا فيها إلى تعليم البنت ومنحها حق اختيار الزوج ومنع تعدد الزوجات ووضع قانون للحدّ من الطلاق وغير ذلك من مشاكل المرأة وقتْها[5]، وقد ربطته علاقة ودّية ومتينة بالطاهر الحداد، يقول في إحدى رسائله: "أنتم تعلمون أني شاركت في الاحتفال بكم لما ألفتم كتابكم "امرأتنا في الشريعة

---

1 أضواء من البيئة التونسية ص 237.
2 م. س. ص 240.
3 م. س. ص 240.
4 م. س. ص 254.
5 م. س. ص 249.

والمجتمع" لأنك ابني وصديقي وشريكي في فكرة تحرير المرأة من ربقة عوائد اتخذت دينا ينازل دين الله تعالى محاولا الظهور بجنده المتنطع الجبان الأعزل دون أن أبالي.."[1].

كما اهتمت الجرائد التونسية الناطقة بالعربية بأنشطة الجمعيات الأوروبية لحقوق المرأة، ونقلها أخبار الحركات النسائية في تركيا ومصر وسوريا وغيرها من أقطار الشرق، ومن بين تلك الصحف حينذاك "النهضة" و"الصواب" و"مرشد الأمة" و"لسان الشعب"، ومن المجلّات "البدر" و"العالم الأدبي"، يقول أحمد خالد: "وكانت المجلات النسائية الشرقية تجد تشجيعا في صحفنا المحلّيّة وهاك ما كتبته جريدة "الصواب" في تقريظ مجلة "فتاة الشرق" للأديبة الكاتبة لبيبة هاشم يوم 11 جانفي 1907: "هذه المجلة أحسن وأتقن المجلّات النسائية وأغزرها فائدة وأفصحها عبارة وهي أدلّ برهان على ترقّي نساء الشرق

في أفانين الآداب وتشميرهن عن سواعد الجدّ لمعرفة ما وجب لهنّ أو عليهنّ"، ويضيف :"ولوْ تتبعتَ في صحف تونس ومجلاتها الصادرة في أوائل القرن العشرين التعاليق الدالة على إعجاب النخبة التونسية المثقفة بالنهضة النسائية في الشرق وعلى تشجيعها المجلات النسائية الواردة هناك لوجدتها كثيرة فهاهي "البدر" التونسية تُطنب في ذكر نُعوت مجلة الكاتبة المصرية لبيبة أحمد سنة 1922:

لا يَمُوت الشعبُ مادامتْ لـهُ   قوّة الجِنْسيْن تسْعَى للعمَـــلْ

هذا البيت شعار النهضة النسائية المصريّة وتتجلى هذه النهضة القويمة في المجلة الجديدة التي أصدرتها رئيسة جمعية "نهضة السيدات" الكاتبة الفاضلة لبيبة أحمد وصلنا من هذه المجلة عددها السادس فإذا هو روضة أدب وأخلاق واجتماع محرَّرة بأقلام لطيفة بشكل ظريف على ورق صقيل وصور بديعة فنتمنى للرصيفة الذيوع والانتشار ونشكر للجنس اللطيف في الشرق همة أقامت الدليل على كفاءته لجلائل الأعمال وقبوله الرقي أكثر من الرجل ولتصحّ كلمة (الأمم بالرجال والرجال بالأمهات)"[2].

---

1 الميْ: م. س. ص 6.

2 أضواء من البيئة التونسية صص 233 – 234.

كما كان للشعراء الوطنيّين الثوريّين إسهام في نصرة القضايا النسويّة، فكانوا حربا على تجهيل المرأة والتضييق عليها وتنزيلها منزلة دونيّة، ومن هؤلاء سعيد أبو بكر[1]، والهادي المدني (ت 1991) القائل:

وأرى للنساءِ صوْتًا سيبْـــــــدُو	لهُ في الخافقين أيُّ رنيـــــــن
علّموهنّ علّموهــــــــنّ إنَّ المرْ	أة اليَوْمَ ذاتُ رأي ثميـــــــنَ
انظُروا للنساء في الغرْب كيف الـْ	يوْمَ أصبحْنَ في قرارٍ مكيـــــنَ
علّموا المرأة العلومَ تروْهـــــــا	بعد حين لكُم كحِصْنٍ حَصِين..[2]

وكان شاعر الحياة أبو القاسم الشابي الثائر على أنصاب الموت خيرَ من تغنى بالمثال الأرقى للمرأة متعاليا عن سخافات أنصار التقليد وأعداء الحرّيّة، وليست صورتُها الجميلة الساحرة في قصيدة "جدول الحبّ بين الأمس واليوم"[3] التي كتبها في 30 أوت 1927 وفي قصيدة "أغنية الشعر"[4] التي كتبها في 8 مارس 1928، إلا مناداةً إلى حركة فكرية وسياسية واجتماعية تعيد إلى المرأة حرّيتها في مفهومها الواسع والتي سلبتها إياها حماقات الشعراء والفقهاء والبسطاء على حد سواء، فهو القائل في "الخيال الشعري عند العرب" الصادر سنةً قبل "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" منكرا على أصحاب "الفكرة الجائرة": "التي كانت تستحوذ على أدمغة العالم العربي كلّه من أن المرأة مثل الغدر واللؤم وخساسة الطبع وحطة النفس وخبث الضمير، فإن الفكر الذي يعتقد مثل هذا في المرأة لا يمكنه بحال أن يبصر ما وراء جسدها من حياة عذبة ساحرة وعالم شعري جميل وهل يبصر مثل هذا العالم المشرق المنير من يرى أنه منبع الإثم (..) إن المرأة لم تنلْ في جميع الأعصر العربية قسطا من الحرّية الحق تتمكن معه من إظهار ما لها من مواهب وملكات تجبر الرجل على أن يحترمها ويبدل فيها رأيه فيطلع على ما خلف الجسد من لجّ زاخر وبحر عميق تختلف عليه الأمساء والأصباح والأضواء والظلمات. ولا تغرّنّكم تلك الحرية الموهومة

---

1 انظر ديوان السعيديات. ط. تونس 1981: القصائد: المرأة والأخلاق صص 29 – 30/ المرأة والعلم صص 89 – 90/ في سبيل العلم صص 91 – 92.

2 أضواء من البيئة التونسية ص 292.

3 أغاني الحياة صص 82 – 86.

4 أغاني الحياة صص 101 – 102.

التي تسمعون عنها فإنها ليست هي الحرية الحق التي أتحدث عنها والتي كان يمكنها – لو وقعت – أن تحوّل هذه النظرة القاسية إلى ماهو أعف وأجمل ذلك أن الحرية التي وقعت في تلك العصور هي ضرب من الحرية متهتك خليع يعبث بالفضيلة ويسخر بكلّ شيء"[1].

غير أنّ عدم اكتراثه بالحمْلة التي شُنّتْ على الحدّاد عند ظهور كتابه في المرأة أثار حيرة بعضهم[2]. وقد رفعت المرأة التونسية صوتها هاتفة بحريتها وكرامتها واستقلاليتها، فكتبت المقالات الصحفية[3]، ثم ظهرت في الندوات، فكانت أول امرأة تونسية تخلع الحجاب وتتكلم إلى الناس هي الموظفة المسلمة السيدة منوبية الورتاني على منبر الحزب الاشتراكي في أوائل سنة 1924، حيث "خطبت في الجمهور مطالبة في جرأة بحقوق المرأة المسلمة ملحة على ضرورة رفع الحجاب عنها وترقية مستواها الفكري والأخلاقي والاجتماعي بالتربية والتعليم ملاحظة أن المرأة المسلمة ضحية التمسّك بحرفية النص القرآني دون روحه العميقة السمحة"[4]، ثم ظهرت التونسية حبيبة المنشاري على المنبر نفسه بتاريخ 9 جانفي 1929 لتؤكد الدعوة نفسها.

لقد كان التفاعل التونسي مع شأن المرأة، كما هو الشأن تقريبا في البلدان العربية المستعمرة الأخرى، دالاّ على تعدّد الخلفيات وتباين الاعتبارات، فلم يكن التعامل معه واتخاذ المواقف من قضاياه منفصلا عن الموقف من ثقافة

---

1 الخيال الشعري عند العرب صص 75 – 76.

2 مِنْ هؤلاء، الأستاذُ توفيق بكّار الذي يقول في محاضرة له سنة 1966: "..تتفجّر قنبلة الحدّاد وتثور الضجة هائلة حول كتابه.. فيتألّب عليه المحافظون من الساسة وأرباب الأقلام كما لم يتألّبوا على أحد غيره لا من قبله ولا من بعده فيهبّ أصدقاؤه للذود عنه ويهيّئون له حفلة تكريم بالكازينو البلدي وسط عاصفة من الاستنكار والتنديد بل ومن التنكيل فيثبت لها من يثبت متحدّيا ويرتدّ من يرتدّ متخاذلا ويعتذر من يعتذر متسلّلا وتشاء الأقدار أن يكون أبو القاسم من المعتذرين ولكننا والحقّ يقال لا ندري ما منطوق اعتذاره فلعلّه أن يكون مقبولا منزّها عن الشكوك والظنون .على أن الغريب في المسألة هو أن المعركة استمرت شهورا وسالت فيها الأقلام بسيل عرمرم من المقالات والشتائم والزوبعة في أشدّها وأبو القاسم جالس على ضفّة نهر يسترسل إلى أحلام نفسه..." انظر الميْ: م. س. صص 7 – 8.

3 انظر: أضواء من البيئة التونسية صص 251 – 252.

4 م. س. ص 251.

المستعمر وحضارته ومدنيّته المعتبرة حينذاك خطرا على هويّة الشعب، وكان الخوف من الاندماج دافعا فئة من الوطنيّين إلى الانحياز إلى المحافظين بل الدفاع عن أطروحاتهم.

فقد كتب بعضهم أن تعليم المرأة القراءة والكتابة "يشجعها على اقتراف الآثام والانتظام في عقد البغايا وربات العهر والفجور"[1]، وناهضت جريدة "الحاضرة" في افتتاحيتها يوم 12 مارس 1901 دعوة المصري قاسم أمين، في كتابه الأخير، إلى المساواة بين الرجل والمرأة[2]، ونُشرتْ قصائد لمصطفى آغة (ت 1946)، وعبد الرزاق كرباكة (ت 1945)، وصالح السويسي (ت 1941)، وبلحسن بن شعبان، والطاهر القصار (ت 1988) تعارض خاصة السفور وتناصر المحافظة على الحجاب[3]، ونادى الشاذلي خير الله (ت 1972) في مسامرته باللغة الفرنسية وسط "جمعية قدماء الصادقية" يوم 28 جوان 1924، أياما بعد ظهور السيدة الورتاني، إلى ضرورة المحافظة على الحجاب.

وكما شهدت سنة 1928 في سوريا ولبنان معركة السفور والحجاب بعد نشر الكاتبة الدرزية نظيرة زين الدين (ت 1976) كتابها "السفور والحجاب" وردَّ عليها من المحافظين مصطفى غلاييني (ت 1944) بكتاب "نظرات في السفور والحجاب"، ومحمد السباعي بكتاب "المرأة الجديدة"[4]، كان الكُتّاب والصحافيون التونسيون في جدل حامٍ حول الموضوع نفسه، ولم يكن الطاهر الحداد بمعزل عنه.

ثم أخذ السياسيون بحلول سنة 1929 نصيبَهم من الموضوع، وكان الجدل حادّا ومنتهيا إلى المسابّة بين الاشتراكي المناصر للسفور محمد نعمان، والدستوري القديم المدافع عن الحجاب قبل الاستقلال الزعيم الحبيب بورقيبة (ت 2000)، الذي قال في أمسية 9 جانفي 1929 بعد محاضرة حبيبة المنشاري الآنفة الذكر: "إن هذا الظرف يفرض على التونسيّين التشبّث بكل مظاهر ذاتيتهم ولو كان ذلك في اللباس وليست المحافظة على الكيان موقوفة

---

1 م. س. ص 241.
2 م. س. ص 233.
3 م. س. صص 295 – 303.
4 انظر كرّو: م. س. صص 134 – 150.

طبعا على رفض التقدّم والظهور في مظهر الإنسان البدائي، إذ لا بدَّ من التطوّر وإلا كان المآل الاندثار وسيحدث التطوّر ولكن بلا كسر ولا قطيعة بطريقة تحفظ في دوامٍ متجدّد وحدة ذاتنا التاريخية التي تستطيع ضمائرنا إدراكها في كلّ حين"[1].

كان، إذن، كلّ هذا الحراك الفكري المشرقيّ والتونسيّ، من روافد فكر الحداد النّهضوي الذي كان ثورةً يدفعها الشعورُ الوطني، والتأثرُ بالمدّ الأوروبي الحداثي وبالسبق التحرّري الشرقي، دون أن يكون ذلك مخلاً بقيمة فكره الطليعيّ ومشروعه الرياديّ، يقول الطاهر الحداد في مقدمة كتابه الحدث مبيّنا وعيّه هذه المؤثرات، ومشدّدا على المتجاهلين إياها والمتعامين عنها: "الناس أمام المرأة اليوم فريقان: أنصار لها ومعارضون. ولكنهم في الغرب غيرهم في الشرق، والفرق بينهم بعيد جدّا كالفرق بين امرأتهم وامرأتنا فهم في أوروبا متفقون على تعليم المرأة وتربيتها وعاملون في ذلك جميعا.. أما في الشرق فامرأتنا إلى الآن مازالت تعيش وراء الحجب (..) ولكننا في تونس نمتاز على الشرق كله بأننا إلى اليوم لم نتوفّق في العمل لنهوض المرأة ولو بمقدار الذرة في حياتها"[2]. ويختم الكتاب قائلا: "نهض الشرق اليوم نهضته التي نقرأ عنها في صحف الأخبار فكان يشعر في هذه النهضة العميقة بحاجته إلى تلك المرأة الغائرة في عمق بيتها كالكنز الذي يغمره التراب فبنى لها المدارس ورياض التربية وأسس النوادي لنصرة قضيتها وأيدها بالصحافة والتأليف حتى كان من ذلك الخير العميم الذي أيد نهضته ومركزِ وجودها. ونحن نسمع اليوم عن زعامة النساء في الهند وقيادتهن للحركة المليّة وما نفخن من روحها في القدس ومصر وسوريا وتركيا بظهورهن فيها مظهر الشجاعة والتضحية المغذية لجهد الرجال ونشاطهم والمنعشة للروح الوطني عموما ولكن هذا الذي نقرأ بأعيننا ونسمع بآذاننا لم يكن كافيا في التأثير علينا لأننا معشر الأفارقة، نحن وحدنا الذين بقينا متمسكين بالحقيقة (الدين)، ساخرين من كلِّ هذه الأمم الضالة التي أخذت تتمسّك اليوم بأسباب السماء... إيه أيها التونسيون ما أكبر فضيحتنا بين أمم العالم التي تسعى للحياة والعزة من طريقهما الموصل. فنحن ما زلنا

---

1 أضواء من البيئة التونسية ص 262.

2 امرأتنا في الشريعة والمجتمع صص 16 – 17.

حتى الساعة معجبين بما ترك لنا تاريخنا الأسود من عقائد وميول ننسبها للإسلام زورا لنتقيَ بذلك صدمة الحق الغلاّب..."[1].

ولئن كانت معضلة تردّي منزلة المرأة قائمةً في كافة الأقطار العربية آنذاك، ولا تزال كذلك إلى اليوم في بعضها، فإن الخصوصيات المحلية تفرض نفسها لا محالة، ومنهج الإصلاح وأولويّاته وآلياته وأطره تختلف من بلاد إلى أخرى.

إن انشغال الحداد بوضع المرأة التونسية لم يكن مدّخرا لكتاب "امرأتنا" الصادر في 5 أكتوبر سنة 1930، بل سبق ذلك بسنوات، إذ كان ذاك الموضوع حاضرا في عمق كل المشاكل الاجتماعية التي تناولها في كل ما كتب قبل ذلك، وليس أدل على ذلك من كتاب "العمّال التونسيون" الذي عرض فيه مظاهر البؤس الاجتماعي في المملكة، وكان لمآسي حياة المرأة فيه نصيب غير منقوص، فهو يعقّب في أحد المواضع هاهناك قائلا: "كمْ، وكمْ يلزمنا من المجلّدات والتفكير العميق إذا أردنا أن نتحدّث عن البيوت والحياة الزوجية وحظ الأزواج اليوم من زواجهم وأسباب التشويش العائلي وكثرة الطلاق وسهولة وقوعه فذلك ما يستدعي الجهود العظيمة والأفكار العميقة في الحياة"[2].

ويجدر التذكير أن فصولا عدّة من كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" أصلها مقالات صحفيّة كتبها في جريدة "الصواب" سنة 1928[3].

ب- الإسلام/ الزمان

من كلمة الطاهر الحداد، في حفل تكريمه بمناسبة صدور كتابه، قوله: "الإسلام معَنا في تحرير المرأة والزمان معَنا أيضا .."[4]. وإنه لجدير بالتأمل ما نحاه الحدّاد في مقاربته الاجتماعية من نفاد إلى جوهر التشريع الإسلامي الذي تأسس على مراعاة الواقع إلى أبعد ما يكون، مما يعني أن يضحيَ ذاك التشريع القديم غير ملائم – يوما ما– لما يُستجد من أوضاع وظروف تخالف دواعيَه الأولى، فيكون مقتضاه الاجتهاد في استنباط الدلالة والمقصد المناسبيْن للزمان

---

1 م. س. صص 218 – 219.
2 العمال التونسيون ص 37.
3 الدرعي: م. س. ص 84، هامش 8.
4 الميْ: م. س. ص 63.

والمكان، وهذا ما يفصل النظرة الحيّة المفرّقة بين الثابت والمتغيّر، عن النظرة الجامدة التي تلتجئ إلى مسوّغ "الإجماع" على قراءةٍ ما للحكم القرآنيّ فتعتبره "نصّا" لا اجتهاد معه، إذ يصبح عندها "ثابتا" لا يتحوّل ولا يُمَسّ.

فاللافت في كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" هو القراءةُ التاريخية والمقاصديّة التي تنزّل التشريع القرآني في ثلاثة مستويات أساسية:

* زمن النصّ: المُعطى الثقافي والاجتماعي.

* منطوقه ومفهومه زمن التنزيل.

* مقتضاه بتغيّر المُعطى.

ولا شك في أن هذه الاعتبارات ترفع القيود على تطوير الأحكام بما يراعي ظروف الحياة وتبدّل الذهنيّات وتغيّر العادات. فالإسلام في نظر الحداد لا يستبق الزمان ليقرّر أحكامًا تنبذها "أجياله الحاضرة"، ولكنه انطوى على حكمة في منهجه التشريعي تنأى عن الصدامية وتأخذ في الاعتبار "تقدّم الأجيال"، وبذلك كانت شريعته "نتيجة ما في الحياة من تطوّر لا أنها فصول وضعتْ من قبل لحمل الحياة على قبولها"[1].

لقد كان الطاهر الحداد مؤمنا بأن النبي نشر دينا جديدا وأسس دولة "زكَوَا ونمَوَا في العصور، ومازالت آثارهما بادية على مرّ القرون ومازالا قابليْن لجِدّة الحياة "[2]، وهو يرى أن ظاهرة النسخ، لاستبدال نصوص بنصوص وأحكام بأحكام في المدة القصيرة لتنزّل الوحْي، كافيةٌ للتدليل على أن الإسلام يعتبر التطوّرَ سنة أزلية وجب اعتبارها، وتعني أن التغير في القرون المتعاقبة أوكد منه في عشرين سنة وهي سنوات تأسيس الإسلام "فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدّل ولا نتغير؟". إنه يفرّق بين أمريْن:

* ما جاء من أجله الإسلام وهو "جوهره ومعناه" من عقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وقيم العدل والمساواة وغيرها الضامن لحياة مجتمعية آمنة، وهذا هو

---

1 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع ص 22.

2 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع ص 68.

الخالد غير المتبدّل.

* ما سنّه من أحكام عالجت أحوالا عارضة ونفسيات راسخة دون أن تكون "غرضا من أغراضه".

فالتشريع الإسلامي، كغيره من الشرائع السماوية، أميل إلى ترجيح الأخلاق الفاضلة وجعلها السائدة على حاجة الإنسان، وهذه "الروح الطيبة الخالدة تضطرّ في عامة الأحوال أن تساير بقدر الضرورة استعدادات الإنسان وأحواله في بروز آثارها في التربية والتشريع ثم تأخذ في الوضوح بالتدريج إلى بلوغ مستواها عند نضوج الإنسان وهذا هو عين ما سار فيه الإسلام فيما عرف عنه من اتباع الحكمة التدريجية في تشريع أحكامه ومن أمثلته في اتباع هذه السياسة الحكيمة مسألة المرأة"[1].

وبالنظر إلى الكتابيْن اللذين شنّعا على الحداد وكتابه، وهما "الحِداد على امرأة الحدّاد" للشيخ الحنفي محمد صالح بن مراد (ت 1979) و"سيف الحق على مِن لا يرى الحق" للشيخ عمر بن إبراهيم البري المدني (ت 1958) لا نجد مِنْ رد على رأي الحداد في التشريع الإسلامي، بعد تبديعه وتفسيقه وتكفيره، إلا مزيد الإغراق في المنزع التقليدي القديم الذي مثّل أهم سمات عصر الانحطاط الفكري في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو القول بأنّ:

* الاجتهاد له ضوابطه وقواعده، وهو غير متيسّرالآن، وليس له رجاله، ولذلك فإن إبداء الرأي في الأحكام الشرعية في عصرنا الحاضر ادعاء باطل وتصرّف بغير وجه حقّ. وجلّ شيوخ الدين - إن لم نقل كلّهم - في العالم الإسلامي، ولا سيما شيوخ جامع الزيتونة، يقولون بغلق أبواب الاجتهاد وعندهم أن العلماء الراسخين في العلم وهم الذين يفهمون الشرع قد انقرضوا ولن يخلق الله أحدا منهم، و"بمقتضى هذا المنطق نفسه نكون محرومين من الهداية الإسلامية الحقة ولا ندري حينئذ ماهي مهمة الذين يسمّون أنفسهم بعلماء الدين"[2].

---

1 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع ص 24.

2 انظر: الدرعي :م. س. ص 27/ عطية (جمال): تجديد الفقه الإسلامي، ط 1 دار الفكر دمشق 2000، سلسلة حوارات لقرن جديد، يقول: "والفقهاء المعاصرون لا ينكرون من الناحية النظرية ضرورة الاجتهاد فيما يُستجدّ من مستحدثات ولكنهم لا

* إجماع الأمة لا يكون على ضلالة، ولذلك فهو مُلزم، والخروج عنه مروق من الدين، ولذلك اعتُبر الحدّاد قد هدم الدين وخرق الإجماع بدعوى حرية الفكر[1]، ولكنّ السؤال: أيّ إجماع يقصده شيوخ الدين؟ لأنّ الإجماع متعدّد وليس واحدا[2].

ولا شكّ أن تكاثر الحالات التي لم تكن لها سوابق في العهد النبوي ولا في الفترة التي تلتْه، أدى إلى اعتماد الإجماع أصلا ثالثا من أصول التشريع عند غياب النص، وقد أرهق الأصوليون أنفسهم في العثور على ما يثبت حجية هذا الأصل وشعروا بأن الآيات التي اعتمدها بعضهم غير دالة عليه إلا بوجه من التعسّف، وأن الأحاديث التي رويتْ فيه لا ترتقي إلى منزلة الحاديث المتواترة التي تفيد اليقين، حتى أن الشافعي لم يكن يعرف حديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة" بمختلف صيغه[3].

يجرؤون من الناحية العملية على اقتحام هذا الباب متعلّلين بشتى الأعذار مثل عدم توفّر شروط الاجتهاد المطلق في زماننا (مع أن في الاجتهاد الخاص الكفاية)، أو خشية وقوع الخطإ (مع ورود التشجيع بإعطاء المخطئ أجرا..)... وبعضهم يقيس على أقوال الفقهاء الأقدمين.. أو يهرب من مواجهة المشكلة "ص 22/ الدسوقي (محمد): التجديد في الفقه الإسلامي ط 1 دار المدار الإسلامي 2006، صص 140 – 141: ما أجاب به جمال الدين الأفغاني حينما قيل له "الاجتهاد عند أهل السنة مسدود لتعذّر شروطه"/ البغدادي (أحمد): تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل. ط 1 دار المدى للثقافة والنشر دمشق 1999، يرى البغدادي أن إبداء الرأي هو المطلوب اليوم، يقول: "تظلّ مسألة احتكار العلم عائقا أمام الآخرين الذين لا يحوزون صفات المجتهد في حين أن العصر الحديث لا يمكن أن يستوعب ذلك أو حتى يقبله، والبديل الذي فرضته الحضارة الغربية هو حرية الرأي حيث يكون من حق الإنسان أن يبديَ رأيه من حيث المبدأ" انظر:فصل تجديد الفكر الديني بين الإمكان والاستحالة صص 231 – 240/ ذويب (حمادي): جدل الأصول والواقع. ط 1 بيروت 2009: الاجتهاد والقطيعة مع الواقع صص 771 – 796.

1 انظر: البرّي (عمر بن إبراهيم): سيف الحق على من لا يرى الحق. المطبعة الأهلية تونس 1931 صص 5 – 11.

2 انظر: ابن حزم (أبو محمد علي): الإحكام في أصول الأحكام. ط 2 بيروت 1981، صص 525 – 615/ ذويب: م. س.: الإجماع والافتراق عن الواقع التاريخي صص 691 – 710.

3 الشرفي (عبد المجيد): الإسلام بين الرسالة والتاريخ. ط 1 دار الطليعة بيروت 2001

ثم إن اعتماد الإجماع والقياس مصدرين من مصادر التشريع الإسلامي إقرار بطروء مشكلات جديدة، فكانت الكثرة الغالبة للأحكام في التشريع الإسلامي مبنية على الرأي لا على "التطبيق المباشر" لنصوص القرآن أو السنة[1].

* التشريع الإسلامي غير التقنين الأوروبي، والأول ديني سماوي، وليس بيد الأمة المحمدية قوة التشريع الديني والمحو والإثبات والزيادة والنقصان والتنقيح في كلّ حكم. أما الثاني فوضعي بشري لا دخل للدين فيه مباشرة[2].

وكأن التشريع الإسلامي وفق هذا الكلام هو النص القرآني وحده؟، والواقع أن غالب آيات الأحكام عاضدتها أفهام الأصوليين والمفسّرين والمحدّثين والفقهاء وعلماء القراءات واللغويّين، لتوجّه المتشابه والمطلق والمقيّد والناسخ والمنسوخ وغير ذلك، بإيراد الأحاديث النبوية ومختلف الآثار، وبالتأويل والترجيح والاستنباط الذي ينشئ مفاهيم عدة من منطوق واحد، فكان "السماويّ" بذلك متضافرا مع هذا المجهود البشريّ الذي يُكسبهُ كبار الفقهاء والمفتين "شرعيةً" تمنحه "قداسةً" ملحَقة بقداسة النصّ (نقصد بالنصّ المقطع القرآني سواء أكان مجموعة آيات أو آية أو جزء من آية لا كما يصطلح عليه الأصوليون وهو الحكم المنصوص عليه صراحة ولا يحتاج إلى اجتهاد في رأيهم)، ويعتبر مخالفُها كافرا بهذا النصّ ذاته لا بقول الفقيه.

ثم إن قول هؤلاء إن التشريع الإسلامي "سماوي" يعني أن لا قيمة للمذاهب

صص 163 – 166، وانظر ما قاله الفقيه نجم الدين الطوفي (ت 1316 م) في تقديم المصلحة على الإجماع: "ولعلك تقول إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار، لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضي عليه بطريق التخصيص والبيان لأن الإجماع دليل قاطع وليس كذلك رعاية المصلحة لأن الحديث الذي دلّ عليها واستفيدت منه ليس قاطعا فهي أوْلى فنقول لك إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلّة الشرع لأن الأقوى من الأقوى أقوى". عن الأجهوري (محمد رضا): الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية. ط 1 تونس 1999 ص 67.

1 انظر: النويهي (محمد): نحو ثورة في الفكر الديني. ط 1 دار الآداب بيروت 1983 صص 126 – 130.

2 بن مراد (محمد الصالح): الحِداد على امرأة الحدّاد. ط 1 المطبعة التونسية 1931 صص 59 – 61/ البرّي: م. س. صص 11 – 18.

الفقهية ولاجتهادات أصحابها، وهو التناقض عينُه، والذي أشار إليه النويهي في حديثه عن المناهضين للاجتهاد في التشريعِ الإسلامي وتطويره حيث يقول: "منهم من يحتاط .. فيضيف إلى القرآن السنةَ أي أقوال الرسول وأعماله، ثم قد يضيف آثار الخلفاء الراشدين وأقوال الصحابة والتابعين ومذاهب الفقهاء المتقدمين لكنهم على أيّ حال مطمئنون إلى أن هذه المصادر الدينية فيما بينها قد سبقت فاحتوت على جواب كلّ مسألة وحلّ كلّ مشكلة سياسية واقتصادية واجتماعية وشخصية ظهرت ويمكن أن تظهر إلى يوم يبعثون وهنا يكشفون عن جهلهم الثاني الكبير وهو جهلهم بتاريخ التشريع الإسلامي نفسه وما مرّ به من مراحل النموّ والتغيير وما أظهره من حيوية ومرونة وسعة صدر في عصور نهضته (..) ولو احتوى القرآن والسنة معا على كلّ شيء في التشريع الإسلامي لما احتاج المسلمون إلى أقوال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ثم التابعين"[1].

لقد انتهى الطاهر الحداد إلى أن الفقهاء درجوا على اجترار أقوال مَن سبَقهم ويحكمون بأحكامهم رغم تباين الأحوال واختلاف العصور، وهَمْ يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر من ميْلهم إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه، فكانت النتيجة جمود الفقه والقضاء والفُتْيا، ويفسّر ذلك بجهلهم الذي سبّب عجزا عن دراسة الأوضاع الاجتماعية الطارئة وما تقتضيه من اقتراح أحكام جديدة مناسبة للمحْدَثات "وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطوّر الحكم بتطوّر الحياة فيلجأون إلى تفهم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها"[2].

إذن، الإسلام نصّ وواقع، والواقع يَعِيه أهله بكلّ تفاصيله وملابساته، فيعرفون ما يستلزمه من أحكام وتقنينات، "فالإسلام دين الواقع وبتطوّره يتطوّر وذلك سرّ خلوده"[3]، وليس من العقل أن يخضع واقعان متغايران لحكم واحد، وقد ترجم فقهاء المسلمين في عصور الاجتهاد والإنتاج المعنى الصحيح لملاءمة الإسلام للزمان والمكان، التي لا تتحقّق إلا بقدر استفراغ الفقيه وُسْعه في فهم

---

1 النويهي: م. س. صص 124 – 125.
2 امرأتنا ص 122.
3 امرأتنا ص 28.

القرآن واستخراج الدلالات والمعاني والتشريعات البكْر، ولعلّ هذه السعة القرآنية المنفتحة غير المنغلقة هي المقصودة فيما يُروى من أنّ القرآن "لا يَخْلَق عن كثرة الردّ"، و"لا تنقضي عجائبه"، و"حمّال أوجُه"، وهذا هو الذي سمّاه الحداد بـ"روح الشريعة" وهو الاكتفاء برسم الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه دون أن يتمّ التفصيل في كيفية سلوك هذا الاتجاه، وماكان من تفصيل فهو بمثابة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين[1].

فالحدّاد يضع المسألة التي يبحث عن حكمها في موضعها الذي تتصل به ثم يبحث في جملة النصوص ويستخرج منها المقصد العام الذي طلبه الشرع عند معالجة تلك المسألة، ويستخرج من ذلك الاتجاه المقاصدي الحكمَ العام في المجموعة بتمامها، ويطبّقه على تلك الجزئية التي يستخرج لها حكمها، "ثم يترقّى في طريقته فيقول إنا إذا أخذنا الاتجاه الذي يقصد الشارع دفْعنا إليه يجب علينا مسايرته فمن النصوص ماهو موضوع لمعالجة حالة خاصّة كان عليها العرب حينئذ والمقصود به تغيير تلك الحالة إلى درجة واحدة في الاتجاه الذي هو غاية الشرع، فعلينا أن لا نقف في تلك الدرجة التي قادنا إليها الشرع، بل نزيد في سيرنا إلى الأمام مهتدين بالطريق الذي رسم لنا من قبل فغاية الشرع كمال الإنسانية ورقيها ولا نكون مقتدين به إلا إذا سلكنا السبيل الذي هدانا إليه إذا حصل فينا التطوّر الذي يلزم أن نأخذ بأسبابه ما يؤهلنا لدرجات أخرى"[2]. وروح الشريعة، عند الحدّاد، أبلغ وأبقى من فصولها التي لابدّ أن تتأثر في بعض جهاتها بسحابة العصور المارّة فيها[3].

إن اقتران الفهم المقاصدي بالاعتبار الزمني للحكم الشرعي المناسب للحادثة يجعل هذا الحكمَ قابلا للتغيير والتعديل بناء على تبدّل الظروف والحيْثيّات، وهو ما يمنح القرآن الكريم الخلود، ودين الإسلام كانت "نتيجة ما في الحياة من تطوّر لا أنها فصول وضعت من قبل لحمْل الحياة على قبولها وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب". ومن الأمثلة على اهتمام الطاهر

---

1 الشرفي: م. س. ص 59 / وانظر: الطبلبي (شكيب بديرة): التشريع الإسلامي أمام إشكاليات المشروعية والحداثة، قراءة تحليلية لتحديات الشريعة الإسلامية. ط 1 تونس 2010، صص 39 – 44.

2 الدرعي: م. س. صص 47 – 48.

3 امرأتنا ص 48.

الحداد بثنائية الإسلام/ الزمان – عدا ما سنذكره قريبا من أمثلة متعلقة بالمرأة– قوله في أحد مقالاته: "قرأنا لكاتب مجلّة تفسيرا تحت قوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم) قسم فيه كاتبه إلى ثلاثة أقسام نقلا عمّا تقدّمه تنزيل الآية القرآنية على قسم منها –من طعام أهل الكتاب–، والله أعلم بمن أدخلها في الإسلام ثم لا أدري إذا كان هذا الكاتب يعيش في القرن العشرين أو في عصور الجاهلية الأولى. دعْنا من الحكم عن أجزاء هذا التفسير فليس ذلك من غرضنا وإنما الذي نريد أن نقول هنا أنه يظهر من نص لفظه أنه ينفّر من أهل الكتاب ومن استئمانهم على طعامنا وشرابنا حتى ومن معاملاتنا معهم. ولا أظنّ هذا الكاتب إلاّ يجهل تأثير ما يكتُبُ وإلاّ فكيف يصحّ مثل هذا التخريف في مثل هذه الأزمنة. فإن كان يزعُمُ أن ذلك من الدين فسيرته معروفة مع أهل الكتاب مَن هم في ذمّته ومَن هم خارجون عنها. وإن كان ذلك مِن إحساس في نفسه أو رأيٍ من آرائه فليس له أن يُغرِّر لنسبة ذلك إلى الدين على أن هذه الفكرة لا تصدًر من مسلم إلا إذا كان يجهل دينه ويجهل مع ذلك الظروف التي أحاطتْ به"[1].

وفي هذا المنحى كان اهتمام الحداد، في قراءته للنصوص، بالظروف التاريخية والأوضاع الحافّة، وحسب رأيه، "ليس بكافٍ أن نشرح أقوال صاحب الشرع بما تحتمل الألفاظ من معنى نريده إذا لم نرجع في ذلك إلى مصادر القول وأسباب النزول"[2].

إن تحنيط الحكم الشرعي يعتبر عند الحداد اغتيالا للعقل، وهو الجمود الذي يُفسد الدين ويعكس السلطة البشرية الغاشمة، ولذلك فهو يرى أن كلّ

---

1 انظر: خالد (أحمد) الطاهر الحداد فكر تنويري ونضال تحريري ومعالم على طريق الحداثة – تقديم واختيار– ط. champs elysées صص 63 – 64.

2 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع صص 28 – 29، وانظر: الطالبي (محمد): أمة الوسط الإسلام وتحدّيات المعاصرة. ط. سراس للنشر 1996، صص 118 – 121 "منهجية فهم النص" يقول: "من الضروري أن يصغي متلقي الخطاب الإلاهي إلى هذا الخطاب في آنه وكأنه أُنزل عليه في زمانه ومكانه وحدَثِ محيطه. لكن من دون قطيعة مع حاضر زمن التنزيل المتميّز. إنّ حاضر خطاب "الحيّ القيّوم" الذي "لا تأخذه سنة ولا نوم" حاضر كلّيّ مطلق يجمع بين الآن الذي سبق، والآن الآني، والآن المستقبلي، ومعنى ذلك أنه يجب أن نفهم دائما خطاب الله فيما أراده وهو مريده الآن إرادة مفتوحة على المقبل".

الأنظمة التي عرفها الإنسان مهما كانت قوية هاجمها الفساد عاجلا أو آجلا، والإنسان الأناني هو الذي بذر هذا الفساد في الأنظمة الصالحة حتى تصير نفاقا اجتماعيا يجري عليه عرف الناس في ظاهر أمورهم وحتى الشرائع السماوية التي تنتسب لله لم تسلم من هذا الشرّ المبيد لأنّ حماتها من الشيوخ والقساوسة والأحبار والكهنة هم الذين يسبقون غيرهم إلى ذلك إلزاما للناس بآثامهم الشخصية المحتجبة بسلطانهم الديني عليهم[1]، إنه يؤمن بالإسلام الذي يكون دائما وإلى الأبد ثورة على القديم كما نشأ منذ بدايته، فالإسلام في نظره نداء للتحرّر من تقليد الآباء والأجداد وبعث لحياة التجديد والتوليد ولكنّ المسلمين هم الذين حوّلوه بتقديس أسلافهم واحتقار أنفسهم إلى سدّ يفصل بينهم وبين الحياة[2].

في هذا السياق يؤكّد الطاهر الحداد في كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" على أن التشريع الإسلامي الحيّ يقوم على "التدرّج"، فالإسلام جاء إلى العرب بأحكام وأخلاق معاكسة لما ألفوه وعاشوا عليه من نظام اجتماعيّ شديد "فكان موقف الإسلام إزاء ذلك صعبا ودقيقا بل من أدقّ ما اعترض الإسلام من شؤون"[3]، واضطرته عامة الأحوال في جزيرة العرب إلى التدرّج والاحتياط في تقرير عامة أحكامه، ومع ذلك لم يسلم من المعارضين الأشداء[4]. من أجل ذلك لم يكن متهوّرا مثلا في إجراء الأحكام المتعلّقة بالمرأة، بل كان حكيما في التدرّج بحقوقها "حتى لا يبلغ بها الكمال بسرعة مخطرة"[5]، وليس وضع المرأة هو فحسب الذي تعامل معه الإسلام بحكمة التدرّج وإنما كلّ الشؤون المتعلقة بالإنسان والمجتمع نالت في تغييرها وإصلاحها من هذا المنهج المتبصّر.

ولا يختلف الفقهاء المحافظون مع الحدّاد في هذا الرأي وهو أن الدين التزم، على امتداد سنوات الوحي، سنة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطاقة والمتاح، غير أنه يفوتهم إلى أن هذا التدرّج ليس له ما يمنعه أن يتواصل بعد وفاة الرسول (ص)، فهو يقول: "وليس هناك ما ينصّ أو يدلّ على أن ما

---

1 خواطر الحدّاد ص 99.
2 الخواطر ص 23.
3 امرأتنا ص 21.
4 امرأتنا صص 117 – 118.
5 امرأتنا ص 39.

وصل إليه التدريج في حياة النبيّ هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية ما دام التدريج مرتبطا بما للمسائل المتدَرَّج فيها من صعوبة يمكن دفعها عن قرب أو وعورة تستدعي تطوّر الأخلاق والاستعدادات بتطوّر الزمن وفي الإسلام أمثلة واضحة من هذا القبيل"[1]، ويتحدث الحداد عن مسألة الرق ليبيّن حكمة التدرّج في معالجتها إذ رغم أن الإسلام لا يعترف بالعبودية لغير الله أبقى على رق الإنسان للإنسان، ولم يستطع في حينه أن يقرّر حكما نهائيا غير ترغيبه في العتق، وصاغ الفقهاء قولة "الشارع متشوّف للحرّية"، ولكنّه ذهب وترك العبيد "ينتظرون تطوّر الأيام وجهود رجال الإسلام الذين يدركون ما في روح الشريعة من العطف والتقدير لحرية الإنسان ولكن ويا للأسف..."[2]، ولمْ نفهم سبب أسف الحداد هاهنا: ألِأنّ الرقّ، بما في ذلك الاستمتاع بالجواري لم يُمْنعْ إلا قرونا بعد وفاة النبيّ، وكان الأوْلى قبل ذلك؟ ربّما. لكنّنا كنا ننتظر من الحدّاد هاهنا أن يستثمر هذا المثال ليدلّل على أن إقرار الفقهاء المحدَثين لمنع الرقّ وحجْر اتخاذ ملْك اليمين مساعدٌ على أن ينظروا بالمعيار ذاته في المسائل المتعلّقة بالمرأة مثل مساواتها مع الرجل، وتعدّد الزوجات وغير ذلك[3]، ومن الغريب حقا أن الشيخ التونسي محمد لخوة (ت 1994) صرّح أن الأسرى في حالة الحرب اليوم يمكن أن يصبحوا في عداد الرقيق كما يريد ذلك الفقه الإسلامي، كما أن الفصل الثاني عشر لميثاق حركة حماس الإسلامية الفلسطينية ورد فيه: "وللمرأة أن تذهب للنضال دون ترخيص من زوجها وأما العبْد فمسموح له في ذلك دون ترخيص من سيّده"[4]. فالحدّاد حينئذ يرى أن التدرّج يلازم الأحكام

---

1 امرأتنا ص 43.

2 امرأتنا ص 44.

3 بعدما أثبتنا هذا، وجدْنا المرحوم محمد الشرفي يقول: "إننا مدعوّون إلى الاختيار بين أمريْن، فإما أن نعتبر التشريع الإسلامي عملا بشريا وليس أمرا دينيا وفي هذه الحالة فهو منتوج تاريخي وإذّاك عليه أن يخضع لقانون التاريخ أيْ عليه أن يتطوّر مثل سائر الأنظمة القانونية في العالم وبالتالي ينبغي التخلّي عن الرقّ وكذلك عن العقاب البدني أو التمييز إزاء المرأة.. وإما أن نعتبره قانونا سماويا وعندها يكون ضرورة عادلا وثابتا وبالتالي أيضا عليه أن يصمد أمام تقلبات الزمن وأن يكون صالحا لكلّ البلدان وعندها فليس ثمّة ما يوجب التخلّي عن العبودية "- الإسلام والحرية- ط 2 دار الجنوب للنشر تونس 2002 ص 54.

4 انظر: م. س. ص 53.

الشرعية، ولا ينفصل عنها. وليس من العقل أن نقول إنه إحدى ميزات الإسلام التشريعية ونتغافل عنه بعد ذلك خوفا من تغيير "ما نصّ عليه الشارع". إنّ الحداد يؤمن فعلا بـ"نظرية التطوّر والارتقاء" في التشريع الإسلامي مادامتْ هناك حركة وحياة، فما دامت الأحوال متبدّلة والحوادث غير منحصرة فإنّ تشريع الأحكام يكون بالضرورة موازيا لهذا النسق، وهذا هو المعنى الأصيل للاجتهاد حتى عند فقهاء الدين[1] فليس الاجتهاد عند الحدّاد هو التقلّب في القديم ولَيّ الألفاظ لتعرية معنى جزئيّ جديد، أو ترجيح رأي على رأي، أو إحياء فهم متروك، وإلى غير ذلك من المحاولات غير العميقة في النظر والاستنباط، وإنما هو "الثورة التشريعية" بأتم معنى الكلمة، لتحيين الحكم الشرعي، وتخليصه من "الماضويّة" المنفصمة عن متطلبات الآني، ومواءمته مع مجرى الوقائع. ولم يكن معاصرو الحدّاد ليقبلوا هذه الجرأة "الزائدة على اللزوم"، ففضلا عن المحافظين الأشدّاء، كان المستنيرون متوجّسين خيفة من "التطاول" على الشريعة الإسلامية، ولعلّ هذا ماعناه الشيخ عبد العزيز الثعالبي في رسالته إلى الطاهر الحدّاد حينما قال له: "ومتى قرأتُ كتابك أستطيع أن أكاشفك برأيي فيه وإن كنت في مستطاعي أن أصارحك بأنّي لست معك في المواضيع التي كانت مثارا للزوبعة إذا كانت كما يقولون عنها ماسّة بكرامة الإسلام"[2]. أما محمد الحليوي فقال بصريح العبارة معلّقا على الكتاب: "أما القسم التشريعي فقد كان فيه الحدّاد جريئا حقّا، ورأيي أنّ تطبيق مذهب التطوّر والارتقاء غير ممكن علميا لأنّ من طبيعة الشريعة الثبوت والدوام مع نوع من التقديس وكان على المؤلف أن يطالب بتشريع جديد يطابق روح العصر أو يقرّ التشريع الإسلامي على علاّته مع البحث في المذاهب الفقهية عن أحوال ونظريّات تخفّف من صرامة المذهب المالكي مثلا.. ومما ساءني في الكتاب هو

---

1 يقول أبو إسحاق الشاطبي (ت 1388 م): "إن الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصحّ دخولها تحت الأحكام المنحصرة ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره" – الموافقات– ط 1 دار الكتب العلمية بيروت 2004 ص 783/ ويقول وهبة الزحيلي: "الشريعة الإسلامية ذات المصدر الإلاهي اشتملت على أحكام ثابتة لا تتغيّر وأحكام قابلة للتغيّر والتطوّر تحقيقا لمبدإ مرونة الشريعة وإعمالا لعقول علماء الأمة وانسجاما مع تغيّر الأعراف والمصالح....." – تجديد الفقه الإسلامي– ط 2 دار الفكر دمشق 2002 ص 172.

2 الميْ (محمد): الحداد وفكر الاختلاف. ط 1 تونس 1999 ص 60.

أن جلّ الأبواب التي عقدها للكلام على المرأة أمام الشريعة هي نفس المآخذ التي طالما ساقها أعداء الإسلام للنيل منه وفي رأيي إن المؤلف قد تعمد الأسلوب الهجومي ليثير ضجة ويجعل أشد أنصاره تحمسا له في حرج من ناحية الدفاع عنه ومؤازرته ولا شك أن قليلا من اللباقة كان كافيا لوضع المشكلة في وضعها الحقيقي الذي كان يجب أن يكون وضعا علميا موضوعيا كما يقال"[1].

ولَكَمْ كان الثمن باهضًا حين مضى الطاهر الحداد في هذا الرأي الثوريّ الثقيل الذي أسس عليه مقاربته في قضية المرأة، و"الرأي قبل شجاعة الشجعان" كما يقول المتنبي. فقد سامته "المحكمة الدينية" سوء العقاب، فطالبت بحجز كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" ستة أيام فقط بعد صدوره، وكفّرتْ صاحبه، وطردتْه من عمله بكتابة الجمعية الخيرية الإسلامية، وسحبتْ منه شهادة التطويع، ومنعتْه من إلقاء الدروس، وعزلتْه عن وظيفة الإشهاد، وألّبت العامة والخاصّة عليه، فتحدّاها قائلا "أما شيوخنا فلا أقدر أن أحدّد مواقفهم المختلفة وكم هم بعداء في سلوكهم معي عن فهم الإسلام وروح الشريعة ولا أدري كيف ساغ لهم أن يضعوا إمضاءاتهم في تكفير مسلم لأنه أثبت لنفسه حقّ النظر في الشريعة وفهمها بما تقتضيه حاجة المسلمين وروح العصر مهما تقتضيه حاجة المسلمين وروح العصر مهما كان مخطئا في اجتهاده ولا شكّ أنهم مجبورون بحكمهم هذا على بناء النتائج اللازمة عليه فيحكمون أيضا بمنع هذا الكافر من ميراث أهله وفصله أو منعه من الزواج وإخراجه من جامعة الإسلام حيا وميتا وبذلك قتله اجتماعيا كما يشتهون (...) وإني مهما أجتهد أن أحترم وأجلّ غيري فلا يمكن أن أعتقد أن لعائلات، ورثت مقاعدها، إدخالَ وإخراج من تشاء من الإسلام بل ولا أعتقد لأحد كائنا من كان حقا مثل هذا وإنما يخرج المسلم من دينه متى شاء هو أن يخرج فيعلن ذلك للناس وإلا انقلب الأمر إلى فتنة كما كان ذلك في تاريخ الممالك الإسلامية. إن التفكير لا يمكن أن يُعدّ جريمة، والعصور المظلمة التي كانت تعتبر ذلك قد انطوت بما فيها (...) وما الذي ارتكبت غير الكتاب الذي ألفت والرأي الذي أبديت ذلك الرأي إن قوبل اليوم بعد خمس أو عشر من السنين رأيا صائبا أو

---

1 الحليوي (محمد): رسائل الشابي. ط 1 دار المغرب العربي تونس 1966 ص 56.

ضروريا لحياتنا يزداد انتشاره بمرور الأيام"[1].

ولقد عبّر المفكّر السوداني محمود محمد طه (ت 1985)[2] عن فكرة الحداد هذه بعد أربعة عقود تقريبا في كتابيْن اثنيْن هما: الرسالة الثانية من الإسلام (صدر سنة 1967)، وكتاب "الإسلام في رسالته الأولى لا يصلح للقرن العشرين" (صدر سنة 1969)، فكمال الشريعة الإسلامية عنده هو أن تنزل وتخاطب الناس على قدر عقولهم، وتكون لها المقدرة على التطوّر ومواكبة المجتمع باستمرار لأنّ الجسم الحيّ النامي المتطوّر هو الكامل. والقرآن لم يُبيِّن منه بالتشريع وبالتفسير إلا الطرفُ الذي يناسب الوقت الذي جرى فيه التبيينُ، ويناسب طاقة الناس، والقرآن لا يمكن أن يتمّ تبيينه، والإسلام كذلك لا يمكن أن يكمل لأنّ السير في مضماره سيرٌ سرمديٌّ"[3]. إنه يرى أن الشريعة في بدايتها إلى أن انقطع الوحي كانت تخاطب أُناسا لم يتوفّر لهم النضج الكافي في فهم الدين وفي عاداتهم وتصرّفاتهم، فهُمْ حينَها لم يبرحوا عهد الطفولة، أمّا وهم اليوم يستدبرون ذاك العهد ويستقبلون مرحلة الرجولة فإنّ تطوير التشريع حتم لازم. إن الشريعة في نظر محمود محمد طه كانت وستظلّ "قمة هرم الإسلام فوق مستوى التحقيق في الأبد وفي ما بعد الأبد، وسيظلّ الأفراد يتطوّرون في فهم الدين كلما علموا المزيد من آيات الآفاق وآيات النفوس وحين يتطوّر الإنسان بفهم الدين في فهم الدين يطوّر شريعته تبعا لحاجته ولطاقته من القاعدة الغليظة إلى قاعدة أقلّ غلظة"[4].

إن تلازم التشريع والتطوّر يعتبر عند الطاهر الحداد أمرا يقينيا لا ريب فيه، إذ لا معنى لدين أبديّ يبقى على حاله، في حين يتقدم الزمان وتتغيّر العقليات والأوضاع، وليس للجمود إلا أن يفرز نتيجتيْن مذمومتين:

---

1 المِيْ: م. س. صص 28 – 30.

2 هو مؤسّس الحزب الجمهوري في السودان صحبة ثلة من رفاقه يوم 26 أكتوبر 1945، للمطالبة بجمهورية سودانية مستقلة عن دولتيْ الحكم الثنائي، كان أول سجين سياسي في الحركة الوطنية السودانية ضدّ الاستعمار الانقليزي. نفذ فيه جعفر النميري (ت 2009) حكم الإعدام تأييدًا لحكم المحكمة بردّته بعد تثبيت تهمة الكراهية ضدّ الدولة، وذلك في 18 جانفي 1985.

3 الرسالة الثانية من الإسلام. ط 3. 1969 صص 162 – 163.

4 م. س. ص 197.

* تعطّل حياة الناس عند الالتزام بتشريع فقهاء قدامى دون مراعاة مقتضيات العصر، فيكون إكراه الحاضر على الخضوع لاجتهادات انتهى موجبها.

* إضعاف جدوى النصّ، وتضئيل مداه التشريعي الرحب، بإلجاء أهله إلى تجاوزه وعزْله وتعويضه، لإيجاد حلول للمشاكل الحياتية المتلاحقة، بتقنين ربّما يعارض ثوابت الدين ويخالف مقاصده.

والحدّاد يحكّم مفهوم التطوّر[1] عند تحكيم الدين في جميع شؤون الحياة، وهو يرى أنّ الخلط بين "الدنيوي" و"الديني المقدس"هو الحاكم على التشريع بالتكلّس، حتى أنه قال في رسالة له إلى المقيم العام الفرنسي حينما أُعْلِم بعزله عن خطة الإشهاد: "إن الوظائف في الإسلام ليست دينية كما يظنّ الجاهلون بالأمر فإن الدين روح لا وظيفة، وإنما هي تشريعية لتوفية مصالح الدولة في الإسلام وهي تتطوّر حسب تطوّر تلك المصالح نفيا وإثباتا. ونظرة إلى التاريخ الإسلامي ترينا كيف حدثت وظائف في حياة الرسول وأخرى في حياة الخلفاء الأربعة، وأخرى في الدول الإسلامية بعدهم بحسب ما اقتضته الحاجة المتجددة ولو كانت دينية لجاءت كاملة من أول يوم ولما أمكن للمسلمين حذف وظائف وإقامة أخرى مكانها. ونحن المسلمون (هكذا وردت) نعرف كيف نميّز الصلاة عن عقد الزواج مثلا فالأولى روح والثانية وظيفة لضمان الحقوق وليست إلا عملا مدنيا لا واجب في انعقاده غير الرضى والقبول من دون غبن ومع قطع النظر عن أي زمن وأيّ مكان وأيّ هيئة"[2].

ج- المساواة التامّة بين المرأة والرجل

إن عرض الحداد لموقف الإسلام من المرأة كان استدلالا على أن هذا الدين لم

---

1 انظر: بلعيد (الصادق) القرآن والتشريع. ط. مركز النشر الجامعي 1999، الفصل الثاني: ليس اليوم كالأمس صص 19 – 27/ الفصل الثالث: حتمية مراجعة المأثور الفقهي صص 28 – 32.

يقول محمد الشرفي: "إن الشريعة بالنسبة إلى العالم الإسلامي هي بمثابة القانون الروماني بالنسبة إلى أوروبا القارّية فالمنظومتان التشريعيّتان هما صرحان قانونيّان عجيبان وضعتهما عقول فذّة وأسدتا في عصرهما أجلّ الفوائد لكنّ الظروف تجاوزتهما اليوم" م. س. ص 133.

2 المي: م. س. ص 133.

يكن ليصادم واقعا مزريا كانت المرأة إحدى ضحاياه، ولم تعْن تلك الحكمة في التعامل مع الموجود أن الإسلام يتّخذ من "دونيّة" النساء مبدأً ينطلق منه ويرجع إليه، كما لم تعْن إقرار الزيغ في العقول والمعاملة وارتضاءه، كما لم تعْن أن الإصلاح التشريعيّ المنجز هو منتهى خطّ التغيير والإنقاذ، فتقف البشرية أبد الدهر عند حرفية النصّ، في ذهول عن المسكوت عنه الذي يصل إليه تفكير الإنسان وفهمه. ذلك أن الإسلام – حسب الحدّاد– أخرج المرأة من الجاهلية المظلمة إلى نور الحق والحرية وذلّل لذلك من نفوس العرب بقدر ما ينال فيهم من النفوذ الديني وأبقى لأولي الألباب بعد ذلك أن يستضيئوا بروحه التي قطع بها مع ماضي المرأة في الجاهلية، ويسيروا مع ركب الحضارة، ويرتقوا معراج التطوّر.

ولئن كان الخطاب القرآني والنبوي واضحيْن في التوجّه إلى الرجل والمرأة سويا في المأمورات والمنهيات[1]، وانتهى الاعتقاد في شؤم المرأة واحتقارها والحرج منها بالمعنى ما قبل إسلامي، ووُضع حدٌّ لوأد البنت، فإن عقلية التنقيص من قدرتها الذهنية لا تزال ضاربة إلى أيامنا هذه ونحن في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، فمابالك في عصر الحدّاد الذي بيّن أن نصّ القرآن على أن شهادة المرأة أمام القضاء هي نصف شهادة الرجل، في آية الديْن (الآية 282 من سورة البقرة)، إنما هو خطوة تاريخية أولى في إعطاء المرأة حقوقها المدنية، إذ بعد عزلها والاشمئزاز منها ظهرت لتشهد، جنبا إلى جنب مع الرجل، على الناس. ويرى الطاهر الحدّاد في هذا السياق أن اعتبار الإسلام هاهنا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل معلّلا ذلك بضعف الثبْت عندها، إنما مردّه أنّ "تأخرها في الحياة من عامّة الوجوه عن مركز الرجل جعلها أقل ذاكرة منه فيما يرجع لعمل الفكر وضبط الحساب خصوصا وهي إذّاك لم تنلْ حظا من الثقافة والتهذيب يعدّها لذلك"[2]، وهو ما يعني أن تثقيفها وإدماجها في حركة

1 انظر للإثراء: محمود الذوادي: الإسلام والرفع من مكانة المرأة. الحياة الثقافية أكتوبر 2000 صص 62 – 64.

2 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع ص 27/ ولمْ تتغيّر النظرة التقليدية إلى المرأة، انظر: ابن عاشور (محمد الطاهر): تفسير التحرير والتنوير ط. تونس ليبيا ج 3 ص 109، فهو يعتبر النقص في المرأة خِلقيّ، إذ يقول في شهادة المرأتيْن: "وهذه حيطة من تحريف الشهادة وهي خشية الاشتباه والنسيان لأنّ المرأة أضعف من الرجل بأصل الجبلّة

المجتمع كفيلان بمساواتها مع الرجل تماما في هذا الشأن. ولم يدعمْ الحداد كلامه في هذا الموضع بالآيات الأخرى التي لا تنصّص على خصوصية شهادة المرأة ولم نظفر منه بإشارة إلى ذلك[1]، وعلى كلّ حال فقد استبق الحدادُ القانون التونسي الذي أعطى للمرأة الأهلية الكاملة مثل الرجل فيما يتعلق بالوجوب والأداء والتقاضي والشهادة، ونص الفصل 7 من "مجلة العقود والالتزامات بقانون 3 أوت 1956 على إلغاء كلّ تمييز بين الجنسيْن[2].

كما نظر الحداد، ضمن هذه المسألة، في النص الذي اعتُبر حديثا نبويا، وقد ورد فيه: ".. وما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لُبّ منكنّ قالت يارسول الله وما نقصان العقل والدين؟ قال أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكث الليالي ما تصلّي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين"[3]، فأشار إلى أنه غير متأكد الصحة لأن العرب وقتها ليسوا في حاجة إلى من يفهمهم ضعف المرأة ونقصها فذلك كان عقيدة راسخة في نفوسهم منذ قرون. ولا يرى دليلا في الحديث علي أن الرسول يقصد أن هناك نقصا في تكوين المرأة في جوهرها، ولعلّه يعبّر عن حالة المرأة في تلك العصور لـ"يعتذر عن بعض هفواتها لسائليه وسامعيه"[4].

ويستغرب الحداد من الفقهاء الذين يصرّون على نقص المرأة الذاتي والحال أن الإسلام أقرّ أهليتها في التصرّف فتدرّجتْ في صدر الإسلام واستعملت ما

بحسب الغالب"/ وانظر: ابن جديدية (محمد البشير): تنوير المستنير في بيان معاني القرآن ط 1 صفاقس تونس 2011 ج 1 ص 487 يقول في تفسير الآية: "خشية النسيان في المرأة فقد جرت العادة أن المرأة لا تهتم كثيرا بالمعاملات المالية فتكون خبرتها قليلة لكن إذا كانت امرأتين فإن نسبة النسيان والإهمال تضعف وتقوى ذاكرة حفظ الحقوق".

1 انظر: دروزة (محمد عزة): القرآن والمرأة ط. المكتبة العصرية صيدا د. ت. صص 49 – 51.

2 أحمد خالد: استشراف الحداثة في كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع". الحياة الثقافية ماي 2007 صص 117 – 120.

3 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان حديث رقم 79/ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم حديث رقم 304. ط. دار الريان/ وانظر يوسف (ألفة): ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول. ط 1 دار سحر للنشر 2003، ص 81 وما بعدها.

4 امرأتنا صص 28 – 29.

أعطاها من حقّ وانتفعت به بقدر استعدادها وبقدر ما سمحت به الظروف العامة حينذاك[1]، وهو ما يعني رجعية "الانكسار القاتل" و"الانزواء" اللذيْن فُرضا على المرأة في جهل تام بالدين، لأنه ليس في نصوص القرآن ما يمنع المرأة من القيام على شؤونها المالية والاجتماعية بنفسها بل الوارد في هذه النصوص حقها في ذلك، وليس فيها "ما يمنع المرأة من تولّي أيّ عمل في الدولة أو المجتمع مهما كان هذا العمل عظيما وهذا يدلّ على أن هذه المسائل ليست من جوهر الإسلام وإلا ما كان ليخلو القرآن من بيانها على الوجه المطلوب"[2].

ولكن ماذا نقول فيمن يمنع المرأة اليوم من قيادة السيارة ومن الانتخاب باسم الدين!!؟؟

لقد كان الحداد شديد الإيمان بأن المرأة من حقها أن تكون حرّة كما هو الأصل عند أيّ إنسان، ولذلك ليس من الدين في شيء أن تُضيَّق عليها هذه النعمة الإلاهية، وفي هذا الإطار يخصّص الحدّاد الآيات التي تقيّد حرية المرأة في اللباس وتأمرها بعدم إبداء الزينة لغير المحارم[3] بالمقصد السيّئ الذي يفسد الأخلاق ويشيع في المجتمع الفاحشة، وهو إيماء إلى أن إظهار الزينة غير المقترن بهذا الخاطر المنحط لا يعنيه النهي. ثمّ ماهي الزينة التي لا يجوز إظهارها؟ لم يحدّدْها القرآن، ولكن حدّدها الفقهاء، في نظر الحداد، وهو، حسب رأينا، رأي متعسّف في فهم الآية 31 من سورة النور، وقد استنتَجَ من ذلك أن إبهام ما ظهر من الزينة دون أن يعيّن مواقعه من ذات المرأة فيه اعتبار لأعراف الناس في ذلك بتطوّر الحياة، ثم بعد ذلك يعقب بقوله: "فقد كان نساء الجاهلية يكشفن الصدور والنحور والسيقان تبرّجا فأمرهن القرآن بستر ذلك إشعارا بما تمسكن به من صون الإسلام وطهارته وحتى يعرفن فلا يؤذيْن بسوء القول والإشارات الفاجرة من أوباش الرجال "[4]، فإذا علمنا حال الجاهلية

---

1 امرأتنا صص 29 – 30.

2 امرأتنا ص 28/ وانظر: رضا خماخم: المرأة والعدالة مقاربة تاريخية. مجلة الهداية العدد 179 تونس 2010 صص 8 – 18/ وانظر: أحمد خالد:

La postérité du traité moderniste de Taher Hadad ed. tunis 2002. pp 50 - 52.

3 منها الآية 30 من سورة النور، والآية 59 من سورة الأحزاب/ وانظر ألفة يوسف: م. س. صص 99 – 112: الأنثوي والحجاب.

4 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع صص 34 – 35.

هذه، ثم قرأنا "وليضربْن بخمُرهنّ على جيوبهن" فهمْنا المقصود من الزينة الواجب إخفاؤها أو كدْنا.

وعلى كلّ حال فإن الحداد ينتهي إلى أن "الحجاب الذي نقرّره على المرأة كركن من أركان الإسلام سواء في مكثها بالمنزل أو وضع النقاب على وجهها ليس من المسائل التي يسهل إثباتها في الإسلام بل ظاهر الآية يرشد إلى نفيه لما في ذلك من الحرج المضني. ومما يجعلنا نقطع بعدم وجوده في الإسلام أنه لو كان عملا واضحا أيده النبي كما يزعم أنصاره لما أمكن أيمة الإسلام أن يختلفوا فيه ومن بينهم الصحابة ومن شهد عصرهم من العلماء"[1]. إذن، نَفى الحداد لزومَ بقاء المرأة في المنزل وتغطيةِ وجهها لتتوارى عن الأنظار، ولكن هل نفى لزوم الخمار الذي يغطّي الرأس ويكشف الوجه، والجلبابَ الذي يستر البدن، وهو الشكل الذي يعتبر عند المتديّنين بـ"اللباس الشرعي" الذي يصطلَح عليه اليوم بـ"الحجاب"؟[2]، لا، ليس هناك، أبدا، ما يدلّ على ذلك في كلامه، بل العكس هو المقصود بصريح اللفظ وبالمفهوم منه. لقد قال الحدّاد صراحة: "إذا كنّا نحترم السفور فإنما ذلك بقدر ما فيه من الحق واللياقة الأدبية. أما إذا تجاوزنا المصلحة التي تقتضيه إلى العراء البارز في كشف الأطراف إلى نهايتها والوجه والرقبة والصدر والثدييْن مع تجميل هذه المواقع بالأصباغ والأعطار والمصوغ في رشاقة حركات وسحر نظرات متسعة المعنى والتأويل وجعل ذلك

---

1 امرأتنا ص 34/ يقول قاسم أمين في الحجاب: "لو لم يكن في الحجاب إلا أنه مناف للحرية الإنسانية وأنه صار بالمرأة إلى حيث يستحيل عليها أن تتمتّع بالحقوق التي خوّلتها لها الشريعة الغرّاء والقوانين الوضعية في حكم القاصر لا تستطيع أن تباشر عملا ما بنفسها مع أن الشرع يعترف لها في تدبير شؤونها المعاشية بكفاءة مساوية لكفاءة الرجل وجعلها سجينة مع أن القانون يعتبر لها من الحرية ما يعتبره للرجل — لو لم يكن في الحجاب إلا هذا العيب— لكفى وحده في مقته وفي أن ينفر منه كلّ طبع غرز فيه الميل إلى احترام الحقوق والشعور بلذة الحرية" — المرأة الجديدة — ط. مصر 1993 ص 99.

2 انظر مثلا: عميرة علية الصغيّر: مسار تحرّر المرأة في تونس بين مقتضيات الواقع واختلاف الرؤى. الحياة الثقافية سبتمبر 2010 صص 5 -36، فقد عنون إحدى الفقرات بعبارة الحداد "الحجاب كمّامة على فم كلب وحائل بين الرجل والمرأة" دون الاحتراز من مدلول "الحجاب" — اليوم — المعنيّ به "الخمار" الذي لا يحجُب الوجه، فهو ليس بالمعنى الذي قصده الحداد وكذلك الثعالبي، وهو ما يسمّى بـ"النقاب".

عادة في الطرقات العامة بين الجماهير فقد انتهينا إلى إثارة الشهوة وحمل الأنظار على الاهتمام والتتبع وهذا هو الحظ الذي تطلبه الكثيرات من فتيات العصر من الأوروبيات لأنفسهن كمكافأة لحسن طلعتهن وما فيها من الرشاقة وجميل الأسلوب وكم كان هذا قاتلا للشبان الأحياء بالعاطفة وذاهبا باستعدادهم للمستقبل. إن المرأة التي نعدها أو تعد نفسها للواجب والمسؤولية في تحمّله ليس مما يوجب لها الاحترام كالرجل ظهورها أمامه في عامة مواقفها مظهر الإغراء الباعث على اغتنام اللذة والموجب لاعتبارها المثال الدائم لها عنده كلما وقفت أمامه[1].

وقد رأى الحداد أنّ منع "الاختلاط" قانونُ "إسلامٍ معوجّ" قتَل المرأة، لأنّ الإسلام الصحيح لم يمنع إلا الفساد ومصادرَه كالتبرج اللافت للأنظار "أما الاجتماع الخالي عن كل ما يريب ودخول البيوت بعد الإذن والاجتماع فيها بين الأقارب والأصدقاء للمجالسة على الأكل والحديث البريء فذلك من معاني الحرية المدنية التي منحها القرآن الكريم من غير أن يدخل فيها إثم ولا تحريم خصوصا إذا رجعنا إلى الميزان الذي وضعه القرآن لما أحلّ وما حرّم من الأشياء"[2].

ولعلّ تعالي الأصوات النسوية، ونداءات المنظمات الحقوقية – اليومٍ– بعد أكثر من ثمانية عقود من صدور "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، منبهةً إلى ما تتعرض له المرأة التونسية من استهداف لحريتها الفردية، يدلّ على تصاعد الخطاب المتطرّف والرامي إلى تضئيل حضور المرأة في المجتمع وإلى تقزيم دورها في الحياة العامة، وإلى الرجوع بها إلى ماوراء الجدران، المكان الطبيعي للمرأة في رأي المتشدّدين.

إن تردّي منزلة المرأة في المجتمع – حسب الطاهر الحداد–، بما يدل على انعدام مساواتها مع الرجل، يظهر، فعلا، من خلال الاعتقاد أن سفور وجهها وخروجها من المنزل ينبعث بهما الفجور والفاحشة في المجتمع، فكان النقاب الذي تضعه المرأة على وجهها شبيها "بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب

---

1 امرأتنا صص 191 – 192.

2 امرأتنا صص 36 – 37/ وانظر: محمود محمد طه "الرسالة الثانية من الإسلام" ص 161: المجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أصلا في الإسلام.

كيْ لا تعضّ المارين"[1]، وكان عزلها في المنزل شبيها بـ"العزل الصحّي" حتى لا تكون هناك "عدْوَى" من المرأة إلى المجتمع ومنه إليها، فيكون في الحالتيْن الفساد الأخلاقي. وليست هذه العقلية إلا إفرازا للنظرة الشهوانية البحتة إلى المرأة.

ولقد كان من الغريب حقّا أن انشغلت وزارة التعليم التعليم العالي في تونس عن مشاكل القطاع ومآسيه، بعد عام من الثورة، بفتح جدل حول النقاب، وقد عرضت الوزارة على مجلس الجامعات ثم على المجلس الوطني التأسيسي ثلاثة مشاريع قوانين: "المنع التام لارتداء النقاب"/ "الإذن بارتدائه بشروط"/ "السماح بارتدائه دون شروط"، معتبرة أن مسألة ارتداء النقاب "تندرج في إطار الحريات الفردية"، والأسئلة الملحة: هل ممارسة الحرية الشخصية تعني المس من حق الأستاذ وواجبه في التواصل مع من معه في القاعة أثناء الدرس وأثناء مراقبته إياه عند الامتحان؟ وهل ممارسة الحريّة تعني تهديد أمن المؤسسة وحتى الطريق والحافلة والأماكن العامة بإخفاء الملامح والهويّة؟ ثم هل ارتداء النقاب اليوم يتناسب مع ما وصلته تونس من تمدّن ونضج وفق نمط مجتمعيّ عريق؟.

لقد عدّد الحداد الانعكاسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والصحية الوخيمة لهذه العادة المذمومة، وهي أن يقع فصل المرأة عن المجتمع جزئيا أو كلّيا[2]، قائلا: ".. إن شعبا من الشعوب الطامحة إلى المجد لا يمكن أن يبلغ منه ما دام نصفه يعيش بهذه الحالة مقيما في ظل الخفاء الدامس وما دام يربّى في حجور أمهات يعرفنه صغيرا ويجهلنه كبيرا"[3].

لكن، ماذا سيكون موقف الشيوخ التقليديّين، و"المتديّنين الثوريّين" –اليوم– من الطاهر الحداد لو قال: الأصل في الإسلام السفور والحجاب عقوبة، مثلما ذهب إلى ذلك محمود محمد طه معللا ذلك بقوله: "مراد الإسلام العفّة، وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال لا عفة مضروبة بالباب المقفول

---

1 امرأتنا ص 183.
2 امرأتنا صص 183 – 188.
3 امرأتنا ص 186/ وانظر صص 160 – 161 كيف يربط الحدّاد بسلاسة خارقة بين مشاكل تعدّد الزوجات والنمط المعماري للمنزل التقليدي وحجب المرأة عن الأنظار.

والثوب المسدول. ولكن ليس إلى هذه العفة الغالية من سبيل إلا عن طريق التربية والتقويم، وهذه تحتاج إلى فترة انتقال لا تتحقق أثناءها العفة إلا عن طريق الحجاب (...) فالحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور، هذا في الأصل الإسلامي"[1].

إن هذا الموقف الثوري من لباس المرأة، على لطفه كما عند الحداد، وعلى حدّته كما عند محمود محمد طه، يسعى جاهدا نحو رفع التمييز ضدّ المرأة، الذي يجعل من خِلْقتها عائقا ثقافيا واجتماعيا بعدما كان الأصل فيها تحقيق التوازن الطبيعي والنفسي. وتحوّلت حريتها الفطرية إلى عبودية وضْعيّة تجنّت على النص القرآني فأخضعته للعقلية الذكورية المتسلّطة، وكانت من نتائج هذه الذهنية المتحجّرة سلبها حق اختيار شريك حياتها، وأن تكون "الزوجية كريشة في مهبّ العاصفة"، فظلت "المحاكم الشرعية" تصادق على التصرّف الأوحد للزوج في التطليق بمجرد كلمة، وبدافع نزوة، وبسبب سوْرة، وجمد "العلماء" على ظاهر الآيات التي تركت حق الطلاق بيد الرجل، ولذلك دعا الحداد إلى وضع مبدإ تحكيم القضاء في كلّ ما يقع من حوادث الطلاق والزواج حتى لا يتمّ منهما إلا الموافق لغرض الشريعة ونصوصها، فتؤسّس محاكم الطلاق "التي تراقب مقاصد الشريعة فيما يبرم أو ينقض منه تخفيفا لويلات المسلمين وإشفاقا على قلب المرأة الذي مازالت تدوسه أقدام الرجال خطأ وهزءً"، وهو لا يرى ذلك كافيا إذا لم تكن هناك تربية فاضلة توحّد الميول العامة بين الجنسيْن وتذهب بهما نحو الكمال لأن الأخلاق هي أساس الشريعة[2].

لقد سعى الحداد إلى أن يكون احترام المرأة عقلية راسخة، فهي مثل الرجل في استحقاق الحياة، وهما معا، كما يقول محمد عبده: "متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل أي كلّ منهما بشر تام له عقل يتفكّر في مصالحه وقلب يحبّ ما يلائمه ويسرّ به ويكره ما لا يلائمه وينفر منه وليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفيْن بالآخر ويتخذه عبدا يستذلّه ويستخدمه في مصالحه ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجيْن الآخر والقيام

---

1 محمود محمد طه: م. س. صص 158 – 161.
2 امرأتنا صص 78 – 84.

بحقوقه"[1].

وقد استشرف كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" مجلة الأحوال الشخصية الصادرة يوم 13 أوت 1956، في منع الزواج بالإكراه بإلغاء حق الجبر للوليّ وإعطاء الحق للمرأة في اختيار زوجها وإبداء رضاها أو امتناعها (الفصل 3)، وفي ضبط السنّ القانوني للزواج (الفصل 5)[2]، وفي وجوب إيقاع الطلاق لدى المحكمة (الفصل 31)[3]، وفي التدخل الوجوبي بالصلح بواسطة قاضي الأسرة (الفصل 32)[4]، وفي التعويض المالي للمرأة المتضررة (الفصل 31) وأيّ جرأة هي، تلك التي تناول بها الحداد مسألة ميراث المرأة وهي القضية التي جعلها الفقهاء "معلوما من الدين بالضرورة" وثابتا مقدّسا لا يُمَسّ، حتى قال أبو بكر بن العربي (ت 1148 م) عن الآية 11 من سورة النساء "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثييْن..." : "اعلموا علّمَكم الله أن هذه الآية ركن من أركان الدين وعُمْدة من عمد الأحكام وأمٌّ من أمّهات الآيات"[5].

فقد انطلق الحداد من الحقيقة التي لا يساوره فيها ريب، وهي أن تشريع القرآن في شأن المرأة حيث جعلها أحط درجة من الرجل، ليس أصلا من أصوله، وليس اعتبارا لـ"أنوثتها"، وليس توجيها إلى تخليد هذه الحال دون تغيير، وإنما لهذا التشريع بيئته ومنطقه ودوافعه التي إن تغيّرت عبر الزمان تغيّر هو معها، ودليل الحدّاد في ذلك أن الإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة في ذاتها، فيكون ذلك الحكم ثابتا ولا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير، وليس في النصوص الموثوق بصحتها ما يدلّ على هذا المعنى وما فيها أن الشرع بيّن ضعف المرأة وانحطاط موقعها الاجتماعي تقريرا للحالة الراهنة زمنذاك، "على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه اعتبارا بضرورة تبدلها مع الزمن فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجوه الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من

1 عمارة: م. س. صص 57 – 65.
2 منقح بالمرسوم عدد 1 لسنة 1964.
3 منقح بالقانون عدد 7 لسنة 1981.
4 منقح بالقانون عدد 74 لسنة 1993.
5 ابن العربي (أبوبكر): أحكام القرآن. ط 1 دار الفكر 1988 ج 1 صص 429 – 430.

التصرفات"[1]. وإذا كان الإسلام قد نزل بنصيب المرأة في الميراث، وفق سياسة التدرّج التي لا تخاطر ببلوغ الكمال في مجتمع كان الرجل فيه يتملّك المرأة بالوراثة كما يرث الدابة ومتاع البيت، وكان يحرم المرأة من أن ترث شيئا، وكان له عليها فضل الإنتاج والنفقة والحماية، وكانت هي مشلولة الفكر ومغلولة اليد عالة عليه، فإن ذلك التشريع لم يكن أصلا دينيا لا يمكن تعديله مهما تكن الظروف. ولذلك ذهب الحداد، استمدادا من مرونة الشريعة وخلودها، إلى أن الإسلام لا يمانع في تقرير المساوة التامة بين الرجل والمرأة من كامل وجوهها، في الميراث، وفي القِوامة أيضا[2]، وغير ذلك، متى انتهت أسباب التفوّق وتوفرت الوسائل الموجبة، يقول: "لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدإ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن مادام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى وهو الدين الذي يدين بسنة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطوق"[3]. فالمرأة المعاصرة ليست امرأة خمسة عشر قرنا خلتْ، بتربيتها وتعليمها وكفاحها في كل الميادين، و"هذا الاتجاه الذي قطعت فيه المرأة أشواطا بعيدة عن ماضيها الخامل جدّ البعد، قد جعل الطريق واضحة أمامها في تحقيق استقلالها عن الرجل في التحصيل على عيشها وفي تحقيق التعاون معه بالإنفاق على ما يلزمها من شؤون مشتركة. وهذا الاتجاه البارز في حياتها أنصّ برهان على أن ماكان لها في الماضي ليس ناشئا عن جوهر خلقتها وإنما كان ذلك فصلا من فصول حياتها الطويلة.

وليس غريبا أن يهيئها الزمن للوقوف مع الرجل سواء في تحمل أعباء الحياة وأخطارها ويوكل أمر النشء من الجيل إلى عهدة رياض الأطفال التي

---

1 امرأتنا ص 41.

2 انظر: عمارة: م. س. صص 22 – 31، صص 57 – 70/ الطالبي: م. س. صص 134 – 136، وتأمّلْ قوله: "الرجال قوامون على النساء، تلك هي سنة الله أي طبيعة الكون التي يمكن أن نشاهد مظاهر منها حتى في عالم الحيوان" ؟؟/ محمد الشرفي: "أسس القانون الإسلامي على ثلاث انتفت منها المساواة: الأولى هي تفضيل الرجل على المرأة، والثانية هي تفضيل المسلم على غير المسلم، والثالثة هي تفضيل الحرّ على العبد" انظر: الإسلام والحرية، الفصل الثاني الإسلام والقانون صص 51 – 152.

3 امرأتنا ص 43.

تنمو حتى تتسع لجميعهم وعندها يستويان في الانتفاع بمزايا الحياة وقوانينها. وفيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة"[1].

أتكون للطاهر الحداد كلّ هذه العبقرية، وكلّ هذه التقدّميّة، سبق زمانه، وعاش الحداثة وما بعدها قبل أوانها، وطمح إلى عصر تتجاوز فيه "العقلية الذكورية" عقدة الغرور ورواسب الجاهلية الأولى، وتتعهّد فيه الفئة الجامدة آلياتِ تفكيرها.

ولم يكن الحداد ليتصوّر أن ثورته هذه تناسب الوضع الراهن آنذاك، وبذكائه صرّح أن المساواة التامة بين الجنسين لا تتحقق إلا بعد أجيال، فقال: "لسنا نتحدّث هنا عن امرأتنا المسكينة فما أبعد المرأة المسلمة وخصوصا التونسية أن تشعر بشيء من هذا وإنْ بمقدار الذرة من الجبل فضلا عن أن تستعد له ونبدأ نحن بالحديث عن ذلك في شأنها وما كان أحوجها إلى علاج هو أعلق بها وأمس بحياتنا الحاضرة إنما نريد أن نتحدث عن مرونة الشريعة الإسلامية واتساع معناها لقبول أطوار الحياة الإنسانية وذلك ما أراه راجحا في نظري عند تفهمها ومنه أستمد عقيدتي في خلودها"[2].

لكن أين الحداد في توقه إلى تدرّج حكيم كتدرّج الإسلام الحنيف من قوى الردّة والركود، يقول بعضهم: "وبما أن المرأة غير مسؤولة عن البيت ونفقاته (وكأن ذلك قدر محتوم) فليس من العدل أن يتساوى الولد والبنت في ميراث الأب لأنه سيكون مسؤولا عن أسرته من الناحية المالية وهي لن تكون مسؤولة ماليا عن شيء، وعليه فإن التمييز بين الولد والبنت في الميراث ماهو إلا لوضع

---

1 امرأتنا ص 42، وانظر للاطلاع على ما قيل في عدم تفوّق الرجل على المرأة: قاسم أمين: المرأة الجديدة صص 38 – 39/ الأجهوري: م. س. صص 143 – 146/ ألفة يوسف: م. س. ص 96/ طه (محمود محمد): تطوير شريعة الأحوال الشخصية ط 3 1979 صص 53 – 58: المساواة بين المرأة والرجل. حيث يقول: "فإذا كانت المرأة المثقفة منها بشكل خاص وهي تعتبر خير ممثّل للمستضعفين في الأرض تهمها كرامتها وكرامة أطفالها فعليها أن تتمسك بتطوير الشريعة الإسلامية من فروعها إلى أصولها لا يثنيها عن هذا التمسك وعد ولا وعيد".

2 امرأتنا ص 42.

الأسس الصحيحة للعدالة فيما بينهما"[1]، ويقول آخر" ولا يجوز تغيير نظام الإرث الشرعي ومنه تسوية المرأة بالرجل في الميراث لأن النصوص الشرعية فيه قطعية وواضحة ويبطل كلّ ما يخالفه[2].

فللأسف لا تزال المساواة بين الجنسيْن محلّ جدل[3]، ولم تنصّ بعض الدساتير العربية على المساواة بصورة صريحة إلا تحت ضغط المجموعة الدولية والمنظمات الحقوقية وبدافع الخوف والطمع[4].

أما تونس مابعد ثورة 2011، فقد ظلّ الجدل حاميًا في مجلسها الوطني التأسيسي حول الفصل 28 من الدستور المرتقب: هل يُثبّت مصطلحُ "المساواة" أم مصطلح "التكامل"؟؟، ولم تحسم الهيأة المشتركة للصياغة والتنسيق في الأمر إلا يوم 24 سبتمبر 2012، حيث قررت إضافة عبارة "مساواة" في الفقرة الثانية من الفصل المذكور وهو ما طالبت به أغلب المنظمات والجمعيات المنادية بدسترة المساواة بين المرأة والرجل، وطلبت الهيأة أن يضاف إلى الفصل فكرة دعم مكاسب المرأة، كما رأت أن قيمة "التكامل" مهمة وأوصت بإضافتها في الفصل الوارد ضمن المبادئ العامة عبر إضافة "وتكامل الأدوار"، إلى جانب ذلك تم تدقيق صياغة الفقرة الثالثة كالآتي "تعمل الدولة على القضاء على أشكال العنف ضدّ المرأة[5].

إن مجرّد النقاش في موضوع "المساواة" في عصرنا الحاضر يعتبر في نظرنا نكوصا على مكاسب الحركة الإصلاحية التونسية التي غذّت مجلة الأحوال الشخصية وطوّرت العقلية التونسية المرنة. ولعلّ تصنيف تونس مع السودان، ضمن القائمة السوداء، بعد أحداث السفارة الأمريكية بالعاصمة التونسية يوم

---

1 الحلبي (محمد علي): مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. ط 1 الأردن 2002 ص 63/ وانظر: الصادق بلعيد: القرآن والتشريع صص 120 – 138/ يوسف (ألفة): حيرة مسلمة. ط 1 دار سحر 2008 فصل: حيرة في الميراث/ بن علي (ياسين): تبديد حيرة مسلمة. ط. إلكترونية صص 55 – 89/ محمد الشرفي: م. س. صص 108 – 112.

2 الزحيلي: م. س. ص 177.

3 البغدادي: م. س. ص 235.

4 الحلبي: م. س. صص 135 – 136.

5 انظر: جريدة المغرب 25 سبتمبر 2012 ص 6.

14 سبتمبر 2012 يحيلنا على المفكر السوداني محمود محمد طه الذي دعا بلاده مع سبعينيات القرن الماضي إلى ضرورة التخلّص من الذهنية الظلامية والفهم السقيم للإسلام، باسم تطبيق الشريعة، وهو طريق الحدّاد الذي جاهد في مقاومة "أحلاس الجمود وأنضاء اللحود" كما سماهم محمد الحليوي. أيكون وضع تونس بعد الثورة عودا على بدء: رجعيّة فكرية باسم المقدّس كما حصل ولا يزال في السودان وغيرها الكثير؟

لقد مضى الطاهر الحداد في سبيل إقرار المساواة الاجتماعية التامة بين الجنسيْن في كلّ شيء، فلا يتضارب له قول بآخر ولا يضعف له رأي وإنما يعلن فقط أن هذه المساواة الكاملة لئن ورد في النصوص الصريحة ما ينفيها فهي كامنة بالقوة في الإسلام لأن تلك النصوص إنما هي أحكام جزئية أدخل في فروع الدين منها في أصوله وأعلق بأعراضه منها بجوهره ولو كانت نصوصا قرآنية صريحة. فتقدّمُ التشريع الإسلامي الخاص بالمرأة عما كانت عليه حالها في الجاهلية، وسلوكُ طريق التدرّج في وضع هذا التشريع ينطويان ضمنيا على قابلية التطوّر الذي من شأنه أن يفضي – لو تواصل – إلى تحقيق المساواة الكاملة، فهو يقول: "فلنتصوّر إذًا ما كان ينتظره الإسلام من ثمار هذه الحقوق في عقلية المرأة ونفسيتها عندما تدخل في تجربة الحياة متحمّلة مسؤولية أعمالها فيها"[1]. ولم يقع الحداد فيما وقع فيه جمع من الشيوخ المستنيرين، وهو قولهم بالمساواة في الذات بين المرأة والرجل ثم الخوف من الاجتهاد في تجديد قراءة الأحكام التشريعية الواردة في القران والتي تنصّ على التفاوت بين الجنسين، ومن هؤلاء محمد عبدُه[2].

إن الحدّاد ينظر إلى المساواة بين الجنسيْن على أنها شأن مدنيّ، وليس بوصْفها شأنا دينيًّا، فهو، كما يقول، ليس ممّن يعتقدون بوجوب ردّ كل الشؤون الدنيوية إلى الدين[3]. فالمساواة مسألة "مُواطِنية" يُنظر إليها من جهة دستورية حقوقية بناء على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي لم يُدركه

---

1 امرأتنا ص 29.

2 انظر عمارة: م. س. صص 22 – 31/ صص 57 – 65/ صص 102 – 125/ فرج بن رمضان: م. س. صص 48 – 53.

3 مقال الحداد: "حديث عن البسملة"، ضمن: الحداد فكر تنويريّ.. م. س. صص 119 – 221.

الطاهر الحداد إذ وافاه الأجل قبلَه بثلاث عشْرة سنة.

وإنّه لَمِنَ المتأكّد أن التردّد في إقرار المساواة التامّة بين الجنسيْن لم تُزلْه تتالي الأفكار الإصلاحية التقدميّة، ولم يزل التفكير في هذه "المساواة" مشدودا إلى عادات المجتمعات الأبوية الذكورية.

أفليست الرجعة إلى المحاجّة في هذه القيمة الإنسانية بعد مرور كلّ هذه السنوات بل القرون معرّة تُخْجل خلْف الطاهر الحدّاد؟.

وقد لاحظ أحدُهم من خلال قراءة في مسودة الدستور التونسيّ بعد الثورة مايلي:

* تردّدُ السلطة التأسيسية وتناقض أعمال اللجان فيما بينها في تكريس المبدأ فوردت عبارة "المساواة" في مواضع مختلفة وبطرق مختلفة من حيث الصياغة ومن حيث الآثار القانونية.

* "المساواة بين المواطنين والمواطنات" كما ذُكرتْ في التوطئة لا تعدو أن تكون هدفا منشودا ولا تشكّل التزاما بفعل شيء محدّد.

* ورد في الفصل 6: "كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات"، وفي الفصل 22: "المواطنون متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون دون تمييز بأي شكل من الأشكال"، واللافت غياب التنصيص على عبارة "المواطنات"، وهو ما دعت إليه منظومة حقوق الإنسان الأممية لتأويل مناهض لحقوق النساء، واتبعت هذا بعض الدساتير ومنها دستورالنمسا، وفينيزويلا، والنرويج، وحتى المغرب الأقصى. ثم إن "المساواة أمام القانون" هي فقط مساواة من حيث التمتع بالشخصية القانونية، ولا يعني ذلك المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات فـ"المساواة أمام القانون" لا تعني "مساواة في القانون" لأن القانون قد يطبّق بصورة متساوية على الجميع وهو في جوهره تمييزيٌّ.

* ورد في الفصل 28: "تضمن الدولة حماية حقوق المرأة ودعم مكاسبها باعتبارها شريكا حقيقيا مع الرجل في بناء الوطن ويتكامل دورهما داخل الأسرة"، وعبارة "حقوق المرأة ومكاسبها" عبارة عامة وغير مجدية إلا إذا اعتبرنا أن حقوق المرأة مختلفة عن حقوق الإنسان، كما جاءت مسألة حماية حقوق المرأة لا بوصفها كائنا بذاتها وهو جوهر معنى كرامة الإنسان لكن

باعتبارها شريكا مع الرجل في بناء الوطن وباعتبارها تكمّل الرجل داخل الأسرة دون أن ننسى أن عبارتي "الشراكة" و"التكامل" لا يمكن أن تشكّلا أساسا لأي التزام قانوني وهي تعبّر عن تصوّر نمطي للعلاقة بين الرجل والمرأة.

* غياب فصل واضح في مطلع باب الحقوق والحريات ينصّ على المساواة بين المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأسرية.

* غياب صياغات واضحة في إقرار المساواة التامة بين الجنسيْن مِن مثُل: "تضمن الجمهورية للمواطنين والمواطنات"، "تلتزم الدولة بضمان المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين والمواطنات"، "تمنع الدولة كل تمييز بين المواطنين والمواطنات" إلى غير ذلك من التعبيرات الممكنة والواضحة[1].

لقد بلغ الطاهر الحدّاد بالدعوة إلى المساواة التامة بين الرجل والمرأة، إلى اعتبار تعدّد الزوجات سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي جاهدها الإسلام طبق سياسته التدريجية"، وهي ليست من حكمة الزواج في شيء، إذ الزواج مودة ورحمة يتعذّر انقسامهما في الحياة سوية بين الرجل ونسائه، فكما يشعر الرجل ويرى أن امرأته له وحده كذلك تشعر المرأة وترى مثله أن زوجها لها وحدها[2]، ولذلك نفى الحدّاد أن يكون الإسلام قد شرّع تعدّد الزوجات أو دعا إليه، وقد صرّح الحداد بهذا النفي غير متهيّب لما قد يجرّه ذلك عليه من السخط واللعن، لكنّه منتظر يوما يُفهَم فيه تحليله الفريد والذي لم يختلف في نتيجته مع الإمام الأستاذ محمد عبده الذي سئل عن: هل يجوز منع تعدّد الزوجات؟ فأجاب: "وأما جواز إبطال هذه العادة فلا ريب فيه، أولا فلأن شرط التعدّد هو التحقّق من العدل وهذا الشرط مفقود حتما فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة متى غلب الفساد على النفوس وصار من المرجّح

---

1 انظر: حوار حول مسودة الدستور مع الخبير غازي الغرايري/ سلوى الحمروني: الدستور والمساواة بين الجنسين. جريدة المغرب 7 سبتمبر 2012 صص 15 – 16.

2 امرأتنا صص 65 – 66/ عتر (نور الدين): ماذا عن المرأة؟ ط 11 دمشق 2003، صص 179 – 200 يقول مدافعا عن "تعدد الزوجات": "..تعدد الزوجات يخلّ بكرامة المرأة لأن المرأة لا تحسّ أنها موفورة الحق والكرامة ما دامت تشعر أن غيرها يشاركها قلب زوجها.. مزاعم باطلة تزخرف بتهويلات خبيثة يثيرها أعداء الإسلام وأتباعهم"!!

ألاّ يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أو للعالم أن يمنع التعدّد مطلقا مراعاة للأغلب. ثانيا قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدّد دفعا للفساد الغالب. ثالثا، قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري معا صيانة للبيوت عن الفساد."[1]

وقد قدّم الطاهر الحداد مآسي تعدّد الزوجات الاجتماعية مفسّرا دوافعه قائلا: "أما تعديد الزوجات إلى أربع فذلك ظاهرة الشهوة وحتى إذا كان بقصد النسل فهو لا يخلو من شغب يتحوّل إلى مقت داخليّ بين الرجل وأزواجه ويظهر الميل إلى جانب -وهو الكثير- فتزداد الحالة ارتباكا على أننا لو تأملنا المعدّدين للزوجات من أجل النسل لرأينا أبناءهم بعد ذلك رعاة ماشية أو هملا في الطرقات وهم في سنّ التعليم بينما الأب المسنّ غارق في لذاته لا يشعر بواجبه في هذا الصدد. فماهي الفائدة من نسل يجني به على المجتمع والعائلة؟ ولقد رأيت بعيني آباء كثيرين قد نالهم العقاب الصارم في آخر حياتهم وعلى يد أبنائهم أيضا إذ قد ضاع ما اكتسبوه في أيام شبابهم بالتبذير في الشهوات وتعديد الزوجات ونسل الأبناء دون أن ينفقوا على تعليمهم درهما فينشأ الأبناء على بغضهم لذلك وحب الانتقام منهم بطبيعة التربية التي درجوا فيها فوق ما لهذا التعديد من قساوة على قلب المرأة ذلك القلب الذي هو مجد العائلة وينبوع مسرّتها إذا لم يتكسّر على صخور اليأس الجرداء"[2]، ويعرض عيّنة من مشاكل تكثير الزوجات في المنزل وانعكاسات ذلك على هنائه، في أسلوب لا يخلو من سخرية، وإخراج لا يقلّ فنّيّة عن المشهد أو المسمع التمثيلي المسرحي، فيقول

---

1 عمارة: م. س. صص 43 – 44، وانظر صص 102 – 125/ وانظر للإثراء: المكشّر (نور الدين): زعماء الإصلاح وقضية تعدّد الزوجات ط. دار البيروني للنشر. د. ت/ بن مراد: الحداد على امرأة الحدّاد. صص 122 – 135/ القرضاوي (يوسف): الحلال والحرام في الإسلام. ط 14 المكتب الإسلامي 1985 صص 178 – 180/ وانظر: زناتي (أنور محمود): معجم افتراءات الغرب على الإسلام. نسخة إلكترونية. ص 130، يردّ على المستشرق مرجليوث (ت 1940) الذي يقول: "إن الحجاب يقود إلى تعدّد الزوجات لأنه مادام الرجل يتزوّج دون أن يرى زوجته فهي مسألة يانصيب فعليه أن يسحب أكثر من ورقة لعلّ إحداها تكون الرابحة".

2 امرأتنا صص 156 – 157.

"يكون للرجل أزواج عندنا فيسكنهن في دار واحدة فتعمل الغريزة عملها في اتساع هوة الخلاف بينهن ومع الزوج فتكيد الواحدة للأخرى كيدا كأن تسرق لها متاعا لتتلفه أو تخفيَه أو ترمي لها كمشة من الملح أو الفلفل في طعامها الذي تهيّئه للزوج أو تختلق ما تنسبه إليها أو لا تقوم بدورها في نظافة المنزل وترتيب شؤونه فتقوم بينهن ضجة هائلة من الشتم والسباب القبيح وقد يكنّ ذوات أبناء ينضم كل منهم إلى أمه فتتسع المعركة ويعظم خطرها على حياة المنزل وعلى تلك الأخلاق الناشئة في محيط يأكله الحقد والتحاسد وتغمره الجناية على ذلك النشء.."[1].

كما يرصد أثره الوخيم في ميزانية الأُسرة واستقرارها المادّي، فيقول: "لا توجد امرأة متزوّجة لا تأخذها التأملات في حظها مع الزوج ومستقبلها معه وهل يأخذ عليها زوجة أخرى. ومن هنا شاع الخوف عند المرأة من مال يفضل بيد الزوج فما تزال به تفتح له أبواب الإنفاق حتى يذهب ويذهب بذهابه ارتياعها من استعماله في زواج جديد تذبل به حياتها ومازال الرجال يعانون الكثير من انصباب المرأة في الإنفاق حتى لتكون سبب خراب بيتها في النهاية فتعيش مع زوجها المسكين بحالة الفاقة والهوان"[2]. وبعد ربع قرن من ظهور "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" يُمْنع تعدّد الزوجات في تونس، ولكنّ فريقا من التونسيّين، وفيهم بعض شيوخ الدين، ظلّوا يعتقدون أن الزعيم بورقيبة حارب الإسلام بأمريْن: إخراج التعليم الديني من جامع الزيتونة، ومنْع تعدّد الزوجات[3]، وعاود الحنينُ هؤلاء فارتفعت أصواتهم بعد ثورة 2011، ليطالبوا بـ"تطبيق الشريعة" والسّماح بالتعديد في الزواج، معتقدين جهلا أنّ تعدّد الزوجات من أول ما تحمي الشريعة بقاءه، وهم يحيون بذلك مواقف الزيتونيّين من مجلة الأحوال الشخصية[4]، وانفتح الجدل في الموضوع من جديد في الأوساط

---

1 امرأتنا صص 160 – 161.

2 امرأتنا ص 157.

3 انظر: حجّي (لطفي): بورقيبة والإسلام، الزعامة والإمامة. ط 1 تونس 2004 صص 53 – 83/ وانظر: موسى (آمال): بورقيبة والمسألة الدينية ط. دار سراس للنشر 2006 صص 47 – 82.

4 انظر: التوزري العباسي (محمد بن يونس): الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري. ط 1 تونس 2009 صص 884 – 891، من مآخذ شيوخ الزيتونة على قوانين

الشعبية، وعلى صفحات الجرائد أيضا[1]. أيكون للثورة من خلال هذه "الهزّة الارتدادية" للقراءة الجامدة للنص الديني، مفعول عكسيّ، حيث يتقهقر التفكير إلى مرحلته الساذجة الأولى، وينحسر نمط المجتمع نحو "بدائيّته" الغابرة!!؟ ألا يكون الحدّاد محقّا حينما صبّ جام غضبه على الفقهاء الجامدين، واستبعد أن يفهم معاصروه من المسلمين حقائق دينهم وواجبهم إزاءه!!؟ إنه القائل: "ألا تعسا لعلمائنا وتعسا لنا معهم ما دمنا راضين بما نضوه لنا من الموت والاندحار"[2]، وهو القائل: "أين نحن من القرآن فقد نسخنا نوره بأقوال الجامدين من فقهائنا على أقوال مَن تقدَّمهم"[3]. ولقد استبق الطاهر الحدّاد الزمان، ففي العصر الذي مازال شيوخ الزيتونة يحنّون إلى عقلية تفوّق الرجل على المرأة[4]، يتكلّم هو عن "الشراكة بين الزوجيْن" وهو مبدأ لم يتبلور قانونيا إلا مع إجراءات 13 أوت 1992 المتمثّلة في تنقيح أحكام مهمة في مجلة الأحوال الشخصية ومجلة الشغل والمجلة الجنائية والمجلة الجنسيّة، فهو يقول: "ما دامت المرأة في البيت عبدا لأوامر الزوج لا شريكا مساوياً فهي تخلق من الأسباب ما تنقض به تلك الأوامر وتوفّر من ذلك لنفسها ما استطاعت وهذا ما جعل ويجعل على الدوام شؤون المنزل وحاجاته عرضة للخلاف والتنغيص المستمر بين الزوجين"[5]، ويضيف متبرّما بأنانية الرجال -عامّتهم وخاصّتهم- المتقنعة بـ"اسم الدين" أو بـ"الدفاع عن الفضيلة": "فالمرأة هي المخلوق الوحيد الذي بقي على الدوام ممنوعا من هذه المساواة وليس لها إلا أن تعيش في كفالة

مجلة الأحوال الشخصية مخالفتُها الشرع بمنع تعداد الزوجات.

1 انظر مثلا: جريدة المغرب 17 ماي 2012 ص 16.

2 امرأتنا ص 78.

3 امرأتنا ص. ن.

4 انظر مثلا: بوحاجب (سالم): ديوان خطب. ط 1 المطبعة التونسية 1913 ص 38 يسمّي المرأة بـ"النّعْل"!!/ ابن عاشور (محمد الطاهر): أصول النظام الاجتماعي. ط. الشركة التونسية للتوزيع. د. ت، يقول مثلا: "فالموانع الجبلّيّة الدائمة كمنع مساواة المرأة للرجل فيما لا تستطيع أن تساويَه فيه بموجب الخِلْقة مثل إمارة الجيش والخلافة عند المسلمين ومثل القضاء والإمامة وقتال العدوّ في مذهب جمهور علماء الإسلام" ص 154، ويقول في "التحرير والتنوير": "وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعها الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية". ط. تونس - ليبيا ج 2 ص 398.

5 امرأتنا ص 163/ وانظر: حياة قطاط: المرأة التونسية رحلة عبر الزمان..، مجلة الحياة الثقافية سبتمبر 2006 صص 45 - 48.

الرجل المحاطة منه بالأمر والنهي والمواجهة منها بالطاعة والتسليم وكلّ تطوّر من شأنه أن يؤثّر في هذه الحال يجب علينا أن نحاربه لفائدة الأنانية المتغلغلة في أعماقنا، وفي هذا السياق يعرض لقطات معبّرة عن انحطاط تعامل الرجل مع المرأة عند الزواج وبعده فيقول: "فجانب المرأة يصوّر لها أن الرجال الجبابرة يتسلّطون بقوتهم على المرأة (..) وجانب الرجل يصوّر له مكر النساء وحيلهنّ (..) ومن هنا يكون مبعث المباراة بين الزوجيْن لمن منهما تكون الغلبة في تدبير المنزل وكل ماله اتصال بحياتهما وإن جرّ ذلك إلى عناد ومعاكسات قد تجرّ إلى حوادث انتقام هائلة ما كانت مقصودة من قبل (..) ويكثر ليلة الزفاف أن يستعمل الرجال عود الزيتون والجوز الرقيق على رأسه ذؤابة من الحرير يضربون بها عرائسهم عند المقابلة الأولى ضربا متواليا موجعا إشعارا لهنّ بما لهم من سلطة وهيبة يجب تقديرها وتقديسها وذلك ما جعلها أشد طاعة وأكثر عناءً وما درجوا في ذلك إلاّ عن تقاليد أسلافهم"[1]. وينادي أصحابَ الرأي والقرار إلى ردم عقيدة التمييز البالية فيقول: "إن الواجب يدعونا اليوم أكثر من كلّ وقت إلى النهوض بالمرأة من كبوتها الآتية من ظلمات القرون الغابرة وأن نعتبرها عضوا حيا وشريكا مساويا لنا في الحياة بقدر ما يصل بها استعدادها الذي ينمو بالثقافة والتعليم "[2].

د- تعدّد أبعاد قضية المرأة

لا مراء في أن كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" كان مقاربة اجتماعية لنواحي متعددة من واقع المجتمع التونسي آنذاك، وكانت قضية المرأة المركز الذي تطوف حوله مشاكل العلاقات والمعاملات والإنتاج والأسرة والثقافة والتعليم. وقد كان منهج الكتاب والقضايا المطروحة فيه كاشفة نظرةَ الحداد المتطوّرة، قولا وفعلا، إلى المرأة وقد عبّر عن ذلك بقوله: "وهي نصف الإنسان وشطر الأمة نوعا وعددا وقوة في الإنتاج من عامة وجوهه. فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط (..) غير أننا اعتدنا في نظرنا للمرأة أن نراها منفصلة عن الرجل لا شأن لها في تكييف نفسه وحياته وأحرى أن يكون

---

1 امرأتنا صص 137 – 138.
2 امرأتنا ص 145.

لها شيء من ذلك في نهوضه الشعبي أو سقوطه"[1]، وهو عين ما ذهب إليه – فيما بعد– المفكر الجزائري مالك بن نبي (ت 1973) حينما قال: "ليست مشكلة المرأة شيئا نبحثه منفردا عن مشكلة الرجل فهما يشكلان في حقيقتهما مشكلة واحدة هي مشكلة الفرد والمجتمع"[2]

إن قضية المرأة لا فكاك لها عن القضية الوطنية التي سعى التونسيون الغيورون، تحت لوائها، إلى تثبيت هويّتهم الضاربة في عمق التاريخ بما هي ذات ثقافية، وخصوصية حضارية، ومنظومة قيَميّة، عمِل الاستعمار على تقويضها سعيا إلى الاحتواء والدمج والاستئصال. وقد أكّد الحدّاد على أن تعليم المرأة وتثقيفها هما أرفع الضمانات لتفقّهَ البنت والأخت والزوجة والأم واجباتهن نحو الوطن، وليفهمْن مشاكله ومآسيَه ويسْهمْن في حلّها، إذ يقول: "ولمْ يبق وقت ولا مبرّر للامتناع عن إنشاء مدرسة الفتاة إلى جانب مدرسة الفتى ليتمّ التقارب المطلوب إلا احتقارنا لمسألة المرأة وجهلنا نتائج ذلك الاحتقار في حياتنا التي ملئت كدرا وخيبة دون أن نعرف مآتيَها وكلّ شيء في الدنيا له حساب ولكن أين المعتبرون وأولو الأبصار"[3]، وقد آتت هذه الدعوة الإصلاحية أكلها فقد تطوّر عدد الفتيات التونسيات، وكذلك الفتيان، في المدارس الابتدائية العمومية من 54 فتاة/ 3145 فتى سنة 1905 إلى 1864 فتاة/ 2086 فتى سنة 1945، و7155 فتاة/ 7370 فتى سنة 1954[4].

لقد دعا إلى ضرورة أن تعرف المرأة أصول دينها وتاريخه ولغة قومها وتاريخ بلادها وجنسها على الوجه الذي يبثّ فيها الحياة ويبعثها على استعادة مجدها الغابر والتمسّك به كتمسكها بالحياة "ومن ثمّ تكون لأبنائها مصدر الروح القومي الحاث لهم على التزود بالفضائل والسير في خير السبل المؤدية إلى مجد الحياة لا أن تكون كما هي اليوم عثرة في طريق العمل تنفر من صفير الصافر وترضى لأهلها بالعيش في ظلّ الموت الغامر كما رضيَت هي لنفسها بالعيش

---

1 امرأتنا صص 15 – 16.
2 بن نبيّ (مالك): شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي – عبد الصبور شاهين. ط 4 دمشق 1987 ص 123.
3 امرأتنا ص 139.
4 عميرة علية الصغير: مجلة الحياة الثقافية م. س. ص 84.

الدائم في ظلّ الخفاء بين الجدران المقامة عليها"[1]. وفي هذا السياق يذكر جهل الأمّ بقيمة الخدمة العسكرية وأهميتها في التهيئة للدفاع عن الوطن وخطورة العزوف عنها، قائلا: "أما حبّ الوطن والتضحية من أجله فذلك ما تفزع المرأة من تصوّره في أبنائها المحبوبين لديها فضلا عن بناتها اللائي لا يثقّفن بغير الضعف والانزواء وهذا ما يسير فيه الآباء تماما حذو الأمهات فكم كانوا ويكونون جميعا حربا على الشباب المندفع بقوة إيمانه إلى خدمة الوطن قابلا أن يتحمّل ما يناله في هذا السبيل: الآباء بالشدة والأمهات بعاطفة الضعف والرقة"[2]. وهو يثبت أن ضعف العزيمة وخوار الفكر لدى الأجيال الجديدة إنما مردّه جهل الأمهات وكذلك الآباء بقواعد التربية، وهو مايكون له سيّء الانعكاس على رقيّ البلاد[3]. ويتحسّر الحدّاد على شعبه تحسُّرَ أبي القاسم الشابي، إذ يرى أن قعود التونسيّين وغيرهم من الأمة العربية الإسلامية عن إصلاح شأنهم وبلدانهم إنما هو إفراز لوضاعة مكانة المرأة التي سجَنها مجتمعها في الظلام، وغيّبها عن حراك الحياة فدفنها في جبّ الجهل وقتل مواهبها وعاق فاعليّتها، باسم الدين والعادات والتقاليد، وهو ما يعتبره خذلانا للكفاح الوطنيّ والقوميّ ضدّ الوصاية الاستعمارية التي تعمل على أن يبقى نصف المجتمع مشلولا لا حياة فيه، يقول: "بدل أن يسعى المسلمون لتأهيل المرأة من الوجهة الاجتماعية حتى تستثمر بحق ما يعطيها الإسلام من الحقوق فإن الإصلاح الذي عولجت به هو زجّها في أعماق البيوت محجوبة عن العالم أجمع بما جعلها أبلغ مثال للجهل والبله والغبن وسوء التربية لنضع بين يديها وعلى ركبتيْها إخراج البنين والبنات من شعبنا. وها نحن اليوم نجني نتائج هذا الإصلاح في أنفسنا وأبنائنا وسائر أجيال التدلّي التي تمرّ اليوم حلقة من حلقاتها الساقطة"[4]، فهو يستبعد أن يبلغ الشعب ما يصبو إليه من المجد والحرية والتقدّم ما دامت المرأة منعزلة عن حياة مجتمعها تجهل حياته المدنية وأوساطه العلمية والأدبية غير متمكنة من من مشاهدة آثاره التاريخية القائمة في جهات بلادها وفي متاحفها محرومة من حضور نواديه العاملة وسماع المحاضرات

---

1 امرأتنا ص 207.
2 امرأتنا ص 136.
3 امرأتنا ص 142.
4 امرأتنا ص 121.

المختلفة في وصف أمراضه وطرق علاجها[1]. إنه بقدر ما يدعو إلى تعليم وطنيّ مستقلّ يرعى الثقافة الحيّة الأصيلة ويحرّر الشعب بنخبه من التواكل على الحكومة في تقرير المصير فإنه يرفض مقاطعة المؤسسات الحكومية في تعليم البنت[2] والعودةَ بها إلى المنزل، ويطالب بأن يبادر التونسيّون إلى تأسيس مدارس البنات طبق الحاجة الوطنية وإلى حمل الحكومة على اتباع الإرادة الشعبية، وهو يشنّع على نخبة المحافظين أنصار الحجاب الذين يبرّرون إحجامهم عن تعليم المرأة بمقاطعة التعليم الفرنسي، فيَعْتبر ذلك عارا يسجّله التاريخ على كلّ من يحمل القلم، ودعوة إلى الجهل ورضىً بالموت. ويذهب، هاهنا، إلى أن الخوف من الحرية هو الذي ركّز في طباع الشعب النفور من تعليم المرأة، ودفَعهم إلى العناد في حجابها، مبيّنا أن الفئة المروّجة لفكرة أولوية تعليم الرجل على تعليم المرأة فاتها أنّ تقدّم تعليم الرجل عن المرأة كان في مصر مثلا سببا من أسباب انتشار الزواج بالأجنبيات الذي يراه خطرا على الهويّة الثقافية والسيادة[3].

لقد وصَل بين جهل المرأة وافتقادها الذوق والثقافة المنزلية وانعزالها عن نسق الحياة المتطوّر وبين افتتان الشباب التونسي بالأوروبيات صاحبات الذوق والمعرفة وحسن التدبير والأناقة، فيكون الزواج بهنّ طمعا في السعادة التي يراها ماثلة في سحر الابتسامات ورقة الأصوات وترنّح القامات وأنيق الملبس والمأكل والمشرب وراحة المنزل وجمال ترتيبه دون إدراك خطر ذلك في طمس مقوّمات الشخصية الوطنية والذوبان في الآخر الذي يسعى بكلّ قواه إلى سلب الشعب انتماءه. ويذكر الحداد من قضايا زواج التونسيّين بالأجنبيات سقوطَهم في هوّة الخلاف العنصري في التربية والرغائب والميول الجنسية في حياتهم مع زوجاتهم وفي حياة أبنائهم، وانعدامَ اندراج الأوروبيات في العائلات التونسية، ولأدنى خلاف يقع بينهنّ وأزواجهن "تعتزّ الأوروبية بكبرياء جنسها وتجرّنا إلى محاكمها الأجنبية المنتصبة في بلادنا لتتحكّم علينا بقوانين لم توضع لنا"، ويضيف الحدّاد كاشفا المخطّط الاستعماري في فرنسة الشبان التوانسة واجتثاثهم

---

1 امرأتنا ص 186.

2 انظر دراسة عبد العزيز الثعالبي لوضْعيّة تعليم البنات، ضمن "تونس الشهيدة" م. س. صص 57 – 80.

3 امرأتنا صص 200 – 204.

من بيئتهم وعاداتهم وتقاليدهم: "المرأة الأوروبية إن لم تكن مقطوعة الرجاء يستحيل أن ترضى بعائلتنا فتندمج فيها وما يكون إلا أن تستقلّ بزوجها وأبنائهما فتنسيه بحبه لها حياته الأولى بما فيها وبمن فيها وهو بدخوله في هذا الزواج معجبا مفتونا بمحاسنه المتفوّقة أسرع ما يكون قابلا للاندراج في عنصرها الغالب هو ومن يتفرّع عنهما من الأبناء وقد أدرك قانون التجنّس الفرنسي النافذ في بلادنا المحمية بسلطان فرانسا هذه الحالة فأفسح في فصوله التي تتجدّد لقبول هؤلاء الأزواج وتخيير أبنائهم وبناتهم إذا جاء سنّ الرشد أو تقع قسمتهم بينهما بوجه صلح إن تمسّك كلّ بجنسيّته"[1]، ولذلك أكد الحدّاد على أن الاغترار بسحر المرأة الأوروبية التي "لم تُخلق لنا ولم تتهيّأ للاندراج فينا" ليس إلاّ تعميقا لتردّي وضعية المرأة التونسية، فإلى افتقادها صفات الكمال التي يطلبها الشبان تنضاف العنوسة، ويدعو إلى العمل على تطوير الفتيات التونسيات وفي الوقت نفسه حمايتهن من أخطار التطوّر والتمدّن. لقد اعتبر الطاهر الحداد حفاظ الفقهاء المعاصرين على جواز زواج المسلم بالكتابيّة، في عصر زحف فيه الاحتلال وحكم بأحكامه وغزا المنطقة العربية بثقافته، جهلا لحكمة التشريع وتجاهلا لما آلت إليه الأمة مستضعفةً تابعة، واستهانة بالخطر الأشد الذي يداهمها وهو الاندثار، وهو ينفي أن يكون هناك علماء مجتهدون بأتم معنى الكلمة يروْن رأي العين أن المقصد الذي بُنِيَ عليها شرع الزواج بالكتابيات قد تعطّل وضاع بضياع سلطان المسلمين من أيديهم، فلم يعُدْ هناك وجه لهذا التشريع الذي بات يهدّد الوجود وينذر بالزوال. وفي توليف بديع يشخّص "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" عدم صلوحيّة هذا التشريع لخصوصية المرحلة والوضعيّة التى طغى فيها الأجنبيّ وتجبّر فيها المستبدّ الذي يسعى المسلمون للقرب منه والاقتران به، فيقول: "أما الزواج بالأجنبيات فهو الزيادة في عدد الأمة من نقص غيرها. وهو من جهة أخرى عدوى للأخلاق والعادات ربما نفعت أو ضرّتْ فأجاز الزواج بالكتابيات نظرا لقرب عقائدهن منه. ولم يجزْ الزواج بغير الكتابيات من أهل الوثنية اعتبارا لتلك العدوى. ولقد جرى عمل المسلمين على ذلك وقضت به المحاكم الشرعية عندهم حتى جاء انتصاب المحاكم الأوروبية في بلاد الإسلام بمقتضى الامتيازات القنصليّة. وباحتلال دولها هذه البلاد جعلت ترجّح، كأنها في أرضها، جانب المرأة على الرجل في

---

1 امرأتنا صص 179 – 180.

تبعيّة النسل إلى جنسيّتها الغالبة وتفتح الطريق سهلة للرجل أن يتبع امرأته في الجنس الغالب فيتجنّس يه. وعلى كلّ حال فهي تقضي عليه بشريعتها في كلّ ما يرجع لزواجه مهما كان مغايرا لشريعة بلاده التي بها يعيش وبذلك خدمت ملّتها في سحب العناصر المختارة إليها. وأغرب ما نصادفه في هذه المحاكم أنها بمقتضى قوانينها لا تمنع عن عقد زواج المسلمة بغير المسلم من الأوروبيين فأضافت بهذا إلى ملّتها خدمة أخرى. وقد وقعتْ وتقع حوادث عندنا من هذا النوع وفي عامة بلاد الإسلام فيما نظنّ دون أن نسمع من حكومتها أو محاكمها الإسلامية أدنى احتياط في هذا الشأن. إن عمل الدولة المحتلّة لبلاد الإسلام متّسع جدّا بما لا يحتمله موضوعنا هذا. وإذا كانت أحكامنا معطّلة في انطباقها علينا هذا التعطيل الذي رضينا به وأيدناه فأحرى أن لا يكون لها نفاذ على من يولد بأرضنا أو أن نزدوج به من غيرنا"[1]. فالحدّاد يدفع بهذا، من مسؤولية صيانة الدين وحماية هوية الوطن وكرامة شعبه ومقاومة سياسة التصفية والإبادة التي ينتهجها المستعمر الفرنسي، إلى إعادة النظر في التعامل مع الأجنبيّ من وجهة نظر الشرع. فهو يقدّر مآل هذه الخطة الخطيرة وأبعادها العنصريّة وروافدها المساعدة على نجاحها وتحقّق أهدافها من ارتفاع نسب الوفيات في صفوف التونسيّين بسبب سوء التغذية والتربية الصحية المتردية وبسبب حوادث الشغل وبسبب الأوبئة والخصاصة وبسبب الاستشهاد في سبيل الوطن والدين. فهو يطلق صيحة فزع لحماية تونس وشعبها العربيّ المسلم. ولعلّه يقتدي في طلب تعطيل إباحة التزوّج بالغربيّات بالمأثور في التاريخ الإسلامي من قبيل تعطيل عمر بن الخطاب (ت 644 م) لمصرف "المؤلفة قلوبهم" في الزكاة، ولحدّ قطع يد السارق في عام الرمادة، ثمّ لا يمكن التغافل عن اختلاف الفقهاء المتأخرين في جواز الأكل من ذبائح الكتابيّين الآن. فذلك مما يمكن أن يقاس عليه الزواج[2]. ومن العجيب أن مشائخ الزيتونة لا يعيرون اهتماما للخطر الذي

---

1 امرأتنا في الشّريعة والمجتمع صص 63 – 64.

2 تأمّل قول القرضاوي: "ثمّ إذا كان المسلم يخشى من مثل هذه الزوجة (أي الكتابية) على عقيدة أولاده أو توجيههم فالواجب أن يستبرئ لدينه ويجتنب هذا الخطر. وإذا كان عدد المسلمين قليلا في بلد.. فالراجح هنا أن يحرم على رجالهم زواجهم بغير المسلمات لأن زواجهم بغيرهن في هذه الحال مع حرمة زواج المسلمات من الآخرين قضاء على بنات المسلمين أو على فئة غير قليلة منهنّ بالكساد والبوار وفي هذا ضرر محقّق على المجتمع المسلم"!! م. س. ص 173.

يهدّد الإسلام والمسلمين بزواج الشبان التونسيّين المسلمين بالأجنبيات اللاتي ربما ينكر بعضهنّ وجود الله ولا رابط بين عقيدة المسلمين وعقيدتهن مما هو مسوّغ الاقتران بهنّ. فالأحكام عند هؤلاء الشيوخ محمولة على التأبيد، وهم يقولون: لو كانت الأحكام تتغيّر بتغيّر الأحوال ما صحّ الوعد بالجنة لمن قرأ القرآن وأحل حلاله وحرم حرامه ولا أمر الرسول باتباع سنته ولا نهيه عن المحدثات مع أن الأحاديث في ذلك كثيرة. ويذهبون إلى أن التشريع الذي وقع بعد الهجرة قد كملت به الأصول الكلية وما يتبعها من الجزئيات كالوفاء بالعقود وتحديد الحدود ونظام الأحوال الشخصية في المواريث والأنساب والجهاد إلى غير ذلك مما يحفظ الأمور الضرورية في الحياة العامة أو الخاصة وما يكمّلها وما يحسّنها[1]. ولئن أومأ الطاهر الحدّاد إلى أن عاداتنا وتقاليدنا سليلةَ "ماضينا القذر" –والعبارة له[2]– تنحطّ بصورة البلاد إلى الدرك الأسفل وتترسخ بها في ذهن المستعمر شرعيّةَ جرْمه بأنه جاء ليخلّص تونس من هوّة التخلّف، فيقول مصوّرا حالة المرأة التونسية غير المتعوّدة على ركوب وسائل النقل بسبب احتجابها في المنزل والملتفّة بالثياب الكثيفة مخافة نظر الرجال إليها: "وكم تتفجّع هذه المرأة عند الصعود أو النزول من إحدى عربات الترام أو غيره فتحتار أين تضع رجلها وأين تشدّ بيديها وكيف تخلّص أطراف لحافها من مشادّ العربة. أما إذا سقطت المسكينة لأقل حركة من العربة فإنما تسقط كلّها على الأرض ككوز الماء المعلّق فيكثر عندئذ صخب الرجال ويلتفون حول الحادث مشهدا أسيفا ومخجلا طالما كان ويكون فسحة لأنظار الهازئين بتقاليدنا من الأجانب"[3]، فإنه نبّه إلى أن الفهم الخاطئ من المرأة للتطوّر الحديث يهدّد الذاتية التونسية وأخلاق المجتمع وعفّته وعاداته الطيبة في الحياء غير المبالغ فيه والاحترام. فهو يبيّن أن تاريخ الاحتلال الأوروبي للبلاد كان منطلقا في التقليد بحكم ولع المغلوب أبدا بتقليد الغالب كما في نظرية ابن خلدون. وفي هذا المضمار يبحث الحداد في السفور الذي يفسح للمرأة المشاركة

---

1 انظر: محمد العزيز جعيط: التشريع الإسلامي والمرأة، المجلة الزيتونية. مجلد 3 صص 20 – 22/ الشاذلي بن القاضي: مراحل التشريع الإسلامي بين مكة والمدينة. المجلة الزيتونية. مجلد 3 صص 357 – 361.

2 امرأتنا ص 200.

3 امرأتنا ص 135.

في الحياة العامة، فيفسّر "الفجور" المعدود عند بعضهم نتيجة من نتائج السفور، بأنه أثر من آثار العوامل النفسية و"ليس أثرا يتولّد عن الوجوه السافرة"، وإذا كان الهدف هو تأمين "طهارة المرأة" فليُبْدأ بمقاومة فجور الرجل ومقاومة الفقر. ويوضّح الحداد أن احترامه للسفور ليس معناه مسخ النمط المجتمعيّ التونسي في اللباس بالعراء والإغراء والابتذال والاستهتار في الطريق العام كما تفعل "الكثيرات من الأوروبيات"[1]. ولا تخفى الصورة النمطية السيئة التي يعتمدها – هاهنا– الحدّاد في النظر إلى المرأة الغربية، فهي، في الغالب الأعم، متعالية عن زوجها العربيّ، عنصريّة، مثيرة للغرائز حينما تخرج... وليس من مبرّر لهذه النظرة، حسب رأينا، إلاّ ترسّبات لا تزال قائمة إلى اليوم في أذهان عامّة الشرقيّين، ولعلّ هذه الصورة إلى جانب ذلك تمييز مقصود من لدن الحدّاد ترهيبا من الغربيات رمز الاستعمار والهيمنة وترغيبا في النهوض بالمرأة التونسية فكرا وسلوكا ومظهرا، بما يواكب تيار التطوّر الحديث ويحافظ على مكوّنات الثقافة الوطنية.

لقد كان تعامل المرأة التونسية غير الرشيد، حسب رأي الطاهر الحداد، مع النمط المعيشيّ الحديث استنزافا للثروة الوطنية ومقدّراتها، وليس الرجل طبعا بأقل ضلالا في ذلك. فلم يكن التقليد متوجها إلى الطرق التي بلّغت الأوروبيين رفاه العيش وزخرف الحياة، وإنما كانت اللهفة في استهلاك المال للاستمتاع بمنتجات الحضارة الغربية في زينة المنازل والملابس والمآكل والمشارب فاستفحلت بذلك تبعيّة المستهلك الذي باء بالفقر والخيبة للمنتج المستعمر صاحب الثروة. فعوض أن يهبّ الرجال في تأسيس مدارس وطنية لتعليم بناتهن وتربيتهن، تُنثر الأموال الطائلة "على تنويع ملابس المراة في الأزياء المتجددة وإفراغ الجواهر الكريمة عليها وشراء الأصباغ والأدهان والأعطار الغالية بما بدّد ثروة الكثير من العائلات وحوّلها إلى الفقر والبؤس وأحكم على النساء شيْن الجهل، ويتحسّر الحداد على هذه النظرة القاصرة إلى المرأة: "كلّ ذلك اندفاعا من الرجل وراء لذته في المرأة. أما احترامها الحقيقي بحيث نرى أنها عضو حيّ في منازلنا وفي عائلاتنا وفي مجتمعنا فذلك ما يبعد اليوم عن شعورنا العام وعن استعداداتنا التي أصبحت كالهشيم لا يصلح إلا للرياح تذروه والنار

---

1 امرأتنا صص 189 – 193.

تحرقه"[1]. و قد هُرع أهل البوادي الموسرون بنسائهم وعائلاتهم إلى رفاه المدن تاركين أراضيَهم فتراجع المحصول الزراعي وتفاقمت مصاريف الإنتاج وتراجعت الصادرات وتبدّدت الثروة الفلاحية بين أيدي الوكلاء والأجراء. واندفعت النساء بقوة في "الاستهتار" وطلب الترفّه والبذخ وهُنّ يحملْن الرجال على تسديد طلباتهن، ولا يعرفن شيئا – بحكم عزلتهن– عن حقيقة الواقع وحال البلاد شيئا، منساقات في تيار وكالات الإشهار في تونس بإعلاناتها الضخمة عن منتجات المعامل الأوروبية. وازداد العبء المادي فداحة بعدم اشتراك المرأة في العمل الاقتصادي لتخفيف ما تقتضيه هذه الحياة الجديدة من تكاليف. يقول الطاهر الحداد: "إننا نتذمّر كثيرا من الحضارة الغربية بما أحدثت لنا من التكاليف المنزلية التي أعجزتنا وربما خرقت من ثوب حيائنا القديم الذي كان يصبغ وجوهنا حمرة تقف بنا عن الجرأة في الاندفاع للحياة السافرة (..) ومهما كان مرجع الميول التي تقودنا إلى الاهتمام بشطط المرأة في تهتكها واستهتارها دون الرجل فإن هذه الحياة السافرة مرادة منا لها، وهي سائرة فيها طبق رغبتنا التي نغفل عنها عند ذكر عيوبها إذ امرأتنا اليوم مازالت غير محتكة بالوسط الأوروبي لتستمد منه الجرأة على التطوّر (..) إن تيار الحضارة الغربية يجرفنا رجالا ونساء إلى مصبّه رغما من خلق الرياء الذي يحملنا على العطف والتحنّن إلى قديمنا الذاهب"[2].

ولقد نبّه إلى أن التضييق على المرأة وحبسها وحرمانها حقها في الهواء والترفيه ورفعِ الحصار المضروب عليها وراء الأسوار العالية والأبواب الموصدة، كلّ ذلك دافعٌ إياها إلى أن تبارح المنزل لتستريح من عنائه الثقيل نحو منازل الصويحبات حيث الحديث عن الأزياء والتباهي والتباري في الزينة والديباج، وتَشْرُد طلبا للهو فتقصد المحلات التجارية والمسارح وقاعات السينما وبفعل السآمة لا تدري المرأة أين تضع رجلها ولا إلى أين تسير باندفاعها الساذج في سبيل محفوفة بالمكاره. فيما تعيشه من حرمان وغَبْن ماديّ ومعنويّ، تقتبس المرأة من تعليمها في مدارس الحكومة، ومن اختلاطها بالمعلمات الفرنسيات، ومن زيارة منازلهن ورؤية ما فيها من زينة وترتيب لم تألفْهما، ومن التعرف إلى

1 امرأتنا ص 204.
2 امرأتنا صص 175 – 176.

زوجات التونسيين من الأجنبيات، ومن مشاهدة حياة السافرات في الطرقات، ومن التردد على الدكاكين الفاخرة، ومن مشاهدة الأفلام السينمائية والمسرحيات وقراءة الروايات الفرنسية بما فيها من ثورة العواطف، تقتبس من كل هذه عادات "هذا التطور الجديد حسب اجتهادها الساذج" وسرت إليها عدوى هذا التيار، وكان ذلك "تيارا اجتماعيا لا مردّ له تاهت فيه المرأة مسحورة بما تجد من لذة وتسلية"[1].

ولم يفُتْ الحدّادَ أن كشف عن الرابط بين بؤس العائلات التونسية في روحها ومواد عيشها وعوامل الانحلال المختلفة ومحنة الفجور[2].

ولا شكّ أن من مصلحة النظام الاستعماري أن تبقى وضعية الانحلال في المجتمع التونسي على حالها، وأن تزداد تلك العادات الاجتماعية السيئة رسوخا لتستنزف طاقة المجتمع المادية والمعنوية فلا يجد قدرة على الصمود في وجه السياسة الاستعمارية، كما أن من مصلحة الاستعمار أيضا أن يعمّ تيار "تطوره الحديث" فيجرف أبناء البلاد ويقتلعهم ويضمن لبضاعته الرواج وللثروة الوطنية النضوب حتى يُحْكم الهيمنة[3].

إن القارن بين كتابيْ "العُمّال التونسيّون وظهور الحركة النقابية" و"امرأتنا في الشريعة والمجتمع" يدرك أن الطاهر الحداد بارع في التحليل الاقتصاديّ بمقدار براعته في قراءة النص الدينيّ ومهارته في التوصيف الاجتماعيّ. فالرجل لا يُغْفل جزئية في حياة المرأة والأسرة وسيرة المجتمع بمختلف فئاته إلاّ ويدرجها في المنظومة المتحركة بوضع البلاد إلى النماء والرقيّ أو الانحطاط والتقهقر، ومن اللوامع الطريفة في هذا التمشّي أن يشير إلى الأثر السلبيّ الذي خلّفه سفور المرأة وحتى سفور الرجل في صناعة النسيج مما جعل أهل صناعة اللفة من الصوف والحرير والفوطة والتقريطة مذهولين أمام النسيج الأوروبي الذي غمر التونسيّين جميعا من الرأس إلى القدم ويكاد يغمر المملكة من أقصاها إلى أقصاها[4]. لقد صوّر الحداد المرأة ضحيّةً للبؤس والفاقة جنى عليها مجتمعها

---

1 امرأتنا صص 164 – 181.
2 امرأتنا ص 134.
3 بن رمضان: م. س. صص 54 – 60.
4 امرأتنا ص 190.

بلا ذنب فعلته، وصوّرها قوّةً إنتاجيّة واقتصادية قادرة على النهوض بالبلاد. فالصغيرات من التونسيات يعانين الأمرّيْن في تجهيز أنفسهن للزواج وفي إعانة والديهنّ على تحصيل العيش بخدمة بيوت الحضر التي يتأتي إليها نساء البوادي مقابل فواضل من الأكل والملبس، وكم يحفّ ذلك من أخطار على كرامتهن وعرضهن. أو يمكثْن هناك يشتغلْن خلف أمهاتهن وآبائهن في الحرث وشؤون الزراعة وسقاية الأجنة تجبرهنّ الحاجة على البقاء أسيرات مع آبائهن وأزواجهن في مزارع الفلاحين والمعمرين الأجانب. وربما خسرت المرأة مكاسب عملها الشاق لتنفق على زوجها المستند إلى الحائط يلعب ويقامر ويشرب الشاي والخمر وسائر المخدرات عاطلا من كلّ عمل نافع. وهنّ الفقيرات، في المدن، اللاتي تثقبْن أعينَهن وتخرقْن أصابعهن في الخياطة والتطريز والتشبيك مقابل ثمن بخس من أجل تأمين حاجيات عائلاتهن واحتياجات زواجهن. وهو ما يراه الحدّاد غبْنا لجهد المرأة ومهاراتها الصناعية والحرفية التي تصون بها، على كلّ حال، شرفها وماء وجهها عن الابتذال والهوان خصوصا مع انحسار روح التكافل والعطف على المحرومين والمعدمين وفاقدي السند وانعدام مؤسسات التضامن الاجتماعي. وليس معنى هذا أن المرأة التونسية كانت في صميم الحياة اليومية بمختلف قطاعاتها ومشاغلها، فهي "محتاجة إلى نفسها" في إدارة وتنمية ثروتها بأوجه التصرّف وهذا ما جعلها في علائق مع الناس تحوجها للتعرف بهم كما تحوجهم للتعرف بها والحجاب قد عطّل أكثر هذه الحقوق ومهّد لوقوع حوادث الزور والتدليس في التعريف بعين المرأة فيما لها أو عليها وحال بينها وبين ممارسة حقها في تدبير ثروتها وقهرها باطلا على تفويض ذلك لوكلاء من الرجال وتكون ثروتها ألعوبة بين أيدي الوكلاء والمقدمين دون أن تقدر على حماية نفسها منهم أو تعرف سبل التقاضي لاسترجاع حقها. وهكذا فالتربية التقليدية تبعد المرأة عن الرأي في تدبير الشؤون حتى أنها تعجز أن تحسب مقبوضا أو مدفوعا أو كيف توزع ما بيدها من المال لتموين المنزل[1]، وتذهب بها هذه التربية مع الشغف بالتباهي والتظاهر إلى أن تتسع يدها بالعطاء من مؤونة بيتها ومدخراتها مما يجحف بثروة المنزل ويوسّع مصاريفه[2].

---

1 امرأتنا ص 163/ ص 185.

2 امرأتنا صص 162 – 163/ ص 185.

من جهة أخرى اعتبر الحداد أن عمل المرأة قوة فعالة في الإعداد للزواج وفي بناء الزوجية على أساس التعاون بين الأزواج، فهو يعدّ بحق أثمن مهر يقدّم لبناء العائلة خاصة عند وجود الأولاد ولزوم الإنفاق على تربيتهم وتعليمهم التعليم الصحيح، وهو حصن منيع يدفع عن المرأة وأبنائها شرّ الاحتياج خصوصا عند فقدان الزوج العائل. كما اعتبر الحداد المهارات النسويّة المتوارَثة ثروة إنتاجية لا يستهان بها فصناعة النسيج عند نساء الجنوب التونسي مثلا كان "لها صدى في الأسواق الخارجية ومازال ينمو بقدر ما ينالها من التحسين وفي هذه الصناعات ربح كثير لمن ملك الصوف أو قدر على شرائه والحرير وكثيرا ما تكون مصاريف البيوت السنوية قائمة على هذا العمل السنوي الذي يكفي فيه القليل من رأسمال ابتداء ثم ينمو بسرعة مناسبة للسوق"[1]، ويذكر أن نسوة نصرانيات -في المدن- يأخذن العمل من المحلات التجارية بأسعار رابحة، ويطفْن على الفتيات الماهرات التونسيات يوزعنه عليهن مقابل سعر رخيص وكان من الأوْلى أن يكون الربح الأوفر لصنعتهن لا للوسيطات[2]، ولذلك فهو يرى أن المرأة التونسية بكفاءتها الحرَفية والصناعية قادرة على أن تسهم في إنعاش الاقتصاد الوطنيّ، إذا ما نفخت الروح في هذا القطاع. فالأعمال الصناعية النسائية ظلّتْ جامدة في حدود التلقين الموروث ولم تعمل فيها حركة الفكر والتطوّر ولم تنتشر في الجهات التي لم ترثها عن سلفها. فهو يدعو إلى تأهيل الصناعات التقليدية حتى تكون قطاعا حيويا يرتقي بمنسوب الناتج المحلّي ودعم موارد الصادرات. وهو برنامج إصلاحيّ يتجاوز الجدل النظري البدائيّ: هل تستحقّ المرأة أن تحيا حياة الرجل أم لا!!؟؟ ليصل إلى البرهنة واقعيا على فاعليتها اقتصاديا وعلى دوْرها في تفعيل مواطنيّتها بما يرتقي بالمجتمع التونسي. ولا تنتظر المرأة من حكومة بلادها إلاّ أن تلتفت إلى قدراتها الفكرية واليدوية فتستثمرها وتطوّرها وتشجعها.

وليس بعزيز على عبقرية الحدّاد أن يُحْكم الوثاق بين تحْسين شؤون المرأة والأسرة وبين واجب "التعمير" وهو ما اصطلِح عليه فيما بعد بـ"التنمية"، فتناول في أكثر من موضع ما يسمى اليوم بـ"التنمية البشرية"، وأومأ -في معرض

---

1 امرأتنا ص 128.

2 امرأتنا ص 128.

حديثه عن مشاهد البؤس الاجتماعي في العائلة والشعب- إلى ضرورة تنظيم النسل وتحديده، خاصة مع تواضع الإمكانيات والكفاءات الطبية ومع تدنّي الثقافة الصحية في الوقاية والعلاج ومع العجز المادي عن الوصول إلى المستشفيات من المناطق البعيدة عن العمران[1]، حفظا لسلامة صحة المرأة، وضمانا لحسن نشأة الطفل. فهو يبيّن أن الإسلام (والأنسب أن يقال الفقهاء) حرّم استعمال موانع الحمل لتعطيلها غرض التعمير إلا إنْ خيف على حياة المرأة لأسباب يثبتها العارفون فيُباح حتى إسقاط الجنين حرصا على حياة أمه[2]، وقد كان النموّ الديمغرافي وتحدياته وقضاياه - مع دولة الاستقلال في تونس وحتى في غيرها من الأقطار العربية الخارجة من الاستعمار - من أهم الشواغل إن لم يكن أهمّها وتنامت الآراء الفقهية والفتاوى الداعية إلى ترشيد السلوك الإنجابي[3]. ويعرض الحداد بدقة لظاهرة وفايات النساء الحوامل عند الوضع، كاشفا تبعات الجهل والغيرة الخرقاء والخصاصة والإهمال، فيقول: "هناك آلام قاسية ومحفوفة بالأخطار اختصت بها المرأة هي الأوجاع الدورية للحوامل عند الوضع فمن فقرنا ونقص أقواتنا ورداءة مساكننا تتحمل المرأة بانحباسها وبطء حركتها آلام الموت دون أن تجد العلاج المخفف للوقع والميسر للوضع إلا من قابلاتنا المتمرنات على تجاريب الجاهلات من قبلهن. وكثيرا ما تذهب الحوامل مع حملهن ضحية هذا الجهل بعد عناء العذاب الموت على يد هؤلاء القابلات اللاتي لا يعرفن حدا لعلمهن ومع ذلك فهن يستنجدن عند الشدة مع نسوة البيت ببركات الأولياء والصالحين يهتفن بأسمائهم في أفواه الصهاريج والآبار تيسيرا لوضع الحمل بسلام. لا يمرّ اليوم والليلة حتى نسمع بفاجعة من هذا القبيل تنضم لفواجعنا الأخرى لتقطع أوصالنا وتبيد منا الحياة وقد كنا قبْلا نفضل أن تموت نساؤنا في البيوت بين أيدي قابلاتنا غير المثقفات على أن نأتي لهن بطبيب أو نذهب بهن إلى المستشفيات، وهذا عين ما تتمسك به النساء أيضا حتى من تكون منهن بين آلام الوضع وفي أقصاها. ومن أن هذا

---

1 امرأتنا ص 138.

2 امرأتنا ص 62.

3 انظر: الأخضر نصيري: العائلة والمسألة الديمغرافية في التراث العربي والإسلامي - تونس أنموذجا. مجلة الحياة الثقافية سبتمبر 2010 صص 58 - 71/ آمال موسى: م. س: تحديد النسل صص 118 - 123.

الأمر مازال يوجد فإن الكثير من من الناس قد تحول عن هذه الميول المتحجرة فأتوْا بالطبيب وذهبت الحوامل إلى المستشفى غير أن عائلاتنا الفقيرة وهي سواد الشعب مازالت عاجزة عن الوصول إلى الطبيب وحتى المستشفى فهي تهلك في بؤسها دون أن يشعر بها أحد لا من طرف إدارة الصحة العامة ولا من طرف الشعب"[1]. (وللأسف فإنّ وفايات الأمهات لا تزال مرتفعة في تونس مقارنة بالأهداف المرسومة حيث تقدّر إلى سنة 2007 بحواليْ 48 حالة وفاة لكلّ 100 ألف ولادة حية). وقد دعا الحداد، بغرض حماية الثروة البشرية التونسية، الأطباءَ من أبناء الوطن إلى حماية بلادهم -بالدراسات الفنية والنشريات والإرشاد والتوعية والعمل الميداني- مما تعانيه من قلة المستشفيات وضيقها، وقلة وسائل حفظ الصحة وانتشار الأوبئة الأمراض بصورة مهولة بين الأطفال، وتلوث الماء والهواء، وغير ذلك مما يهدّد الصحة العمومية[2]. ويطرح بعضا من مشاكل الطفولة التونسية ذات الصلة بوضعية المرأة. فينبّه إلى الأخطار المحدقة بصحة أطفال العائلات الفقيرة بسبب الكثرة والفقر، ويُضطرّ آباؤهم إلى تشغيلهم في سنّ مبكرة قصد الاستعانة بهم على تسديد حاجات العائلة، دون أن يفقهوا انعكاسات ذلك على أبْدانهم الهَشّة. وقد كان الحدّاد سبّاقًا إلى القانون الذي يمنع تشغيل الأطفال قبل سنّ الثامنة عشرة إذ يقول: "تستخدمهم المعامل والمزارع والمناجم في الأشغال التي تحتاج إلى جهد الرجال ويعمل فيها الأولاد بثمن أحطّ. ولا يوجد أدنى تحجير في هذا الأمر بل هو سائغ ميسور ليتمّ بذلك مشهد البؤس في هذا الشعب من كلّ وجوهه"[3]. وفي سياق دعوته إلى تثقيف المرأة الثقافةَ الصحية يعرض الحداد إهمالَ الأمهات نظافةَ أبنائهن، ومراقبةَ مأكولاتهم، والجهلَ بما يناسبُهُم من الأغذية، وبما يساعد على نموِّهِم وتنشيط انتباهِهِم وحركتهم "فيذهب استعداد أولئك الأطفال ضحية الجهل بحقائق الأشياء وسوء السلوك فيها ولنتصوّر بعد ذلك ما يكون من تأثير على النسل الذي تأكل بعضه المقابر ويعيش بعضه ضعيفا مسلولا يجني على غيره أكثر مما

---

1 امرأتنا صص 168 – 169.

2 امرأتنا صص 214 – 215.

3 امرأتنا ص 167/ وانظر: دليل توزيع الأدوار بين المتدخّلين لفائدة الفئات الاجتماعية الهشّة والمهدّدة. وزارة الشؤون الاجتماعية تونس نوفمبر 2011، حالة الطفل المهدّد صص 49 – 71/ تعاطي أنشطة هامشية صص 73 – 85.

ينتفع هو بالحياة ثم ما هو اعتبار شعب من الشعوب لهؤلاء الضحايا أوفر نصيب في عدده سيما إذا كانت تتألّب عليه عوامل أخرى مختلفة يعمل جميعها لانحلاله وتضييع شخصيته من الوجود؟"[1]، وعلى طريقة قاسم أمين يطنب الحداد في التعبير عن إعجابه بالمرأة الأوروبية التي سارت أشواطا بعيدة في مضمار الرقيّ العقلي والأدبي والمادي، ويدعو المرأة التونسية إلى الاقتداء بها في معرفتها وقدرتها على إنجاب أبناء قادرين على خوض غمار الحياة وكسب التحديات، بما تزرعه فيهم من الروح وبما تتسلح به في تنشئتهم ورعاية قواهم الجسمية والمعنوية[2]. ويؤكد على أن نفخ الروح في الوسط العائلي إنما يكون بواسطة المرأة، كما يؤكد على التعجيل بإيكال تسيير رياض الأطفال وتنشيطها للنساء المتعلمات والتكثير من هذه الفضاءات لاحتضان الأطفال الحفاة العراة بأجسام شاحبة وملامح ذابلة وأرواح منكسرة ذليلة، ولا يتم ذلك إلا بتربية المرأة وتعليمها، إذ هي التي ينشأ الأبناء بين أحضانها وتنمو أجسادهم ومواهبهم أمامها وبرعايتها[3]. ولقد أتقن الطاهر الحداد المقاربة حينما ربط بين حجاب المرأة وبين ما تعانيه وضعيتها ووضعية الطفولة من مآس صحية ونفسية واجتماعية، وفي هذا يقول: "إن الأطفال الرضّع أكثر ما يحتاجون إلى انتشاق الهواء الطلق المعتدل ومنازلنا بالأخص عديمة النوافذ ولا نتحرّى فيها تطهير المراحيض كما يجب. فأوّلُ واجب لأولئك الأطفال هو الخروج بهم في الأوقات المناسبة إلى جهات البلد الموفور فيها ذلك الهواء النقيّ حفظا لأجسامهم وتنمية لها كما تقوم الأوروبيات بذلك لأطفالهنّ. وإذا كان الآباء في شغلهم وليس هذا من عملهم فهو أول واجبات المرأة لأبنائها، لكنّه لتعذّر خروج المرأة خوفا من رؤيتها في الطريق يحرمون من واجب صحيّ لحياتهم (..) ولنضفْ إلى هذا كلّه أن انحباس المرأة في المنزل له التأثير العظيم في صحّتها من حيث ضعف الهواء به وبطء تجدّده والحرمان فيه من الرياضة البدنية والنفسية الواجبة للقيام بأعبائه. فذلك ما أوْهى قواها عن الحركة وزاد في بؤسها وضيق صدرها وجعلها تتعرّض أكثر ما يكون لأخطار الحمل عند الولادة"[4].

---

1 امرأتنا ص 139.
2 امرأتنا صص 213 – 214.
3 امرأتنا ص 217.
4 امرأتنا ص 18.

لقد نادى الحداد، في ثورته على المنزلة الدونية التي تقبع فيها المرأة التونسية، بـ"التنمية الشاملة" لتطوير البنية التحتية والإعمار والإسكان وإيجاد مواطن الشغل والاستثمار و"مكْننة"الإنتاج، فهو يحذّر من أن حكومة الحماية جادّة في تعمير تونس ولكنْ لتصير مقاطعة أوروبية، فأركان هذا التعمير من أصحاب الشركات هم أوروبيون تدعمهم الحكومة بالتمويل ويمْنع هذا التمويل، إلا قليلا، عن باعثي المشاريع الشبان التونسيّين الذين يخطون خطْو السلحفاة مقارنة بالمستعمرين ولا يجدون مساندة من أبناء بلادهم الأثرياء الذين يبدّدون المال في اللهو والفساد أو يكنزونه عوض استثماره وإنعاشا للمجهود المحدود للتنمية الوطنية يدعو الحداد إلى "تأسيس الجهاز الاقتصادي" الذي يُعْنى بتطوير العمل اليدوي الساذج إلى عمل الآلات الميكانيكية حتى تتوافر النتائج الاقتصادية التي تعين على ترقية شكل الحياة وتوسيع مشاريعها وهذا الجهد المزدوج لاستغلال الحياة لا يمكن قيامه إلا على اليد العاملة المتفننة في أنواع الصناعات[1]. غير أننا لا نفهم الأثر الإيجابي لهذا التعصير في عمل المرأة المعتبر عند الحداد ركنًا مهمًّا في تنمية الثروة الوطنية. فتطوير وسائل الإنتاج وتصنيعه باعتماد الآلة وأساليبها وما سينجرّ عن ذلك من تغيير علاقات الإنتاج المتحكمة في العمل النسائي في صورته التقليدية، كلّ ذلك حسب رأينا حسْرٌ لمشاركة المرأة في دوْرة الإنتاج بل تنقيص من عدد الأيادي العاملة رجالا ونساء. من جهة أخرى فإعمال حركة الفكر والتطوّر في عمل النساء يستوجب خروج المرأة من البيت لتلتحق بمؤسسات العمل التي تصير – عندئذ– اجتماعية في المعنى الواسع للعبارة لا كما كانت من قبل مجرد نشاط منزلي محدود، وذلك سيؤدي إلى أن تصير الوظيفة المنزلية بالنسبة إلى المرأة ثانوية أو محلّ نظر على الأقل شأنها في ذلك شأن الرجال وهكذا تنشأ وضعية تقتضي بطريقة أو بأخرى وإن عاجلا أو آجلا إعادة تقسيم الوظائف بين الجنسين[2]، دون أن نغفل أن الحداد لا يزال يحافظ على النظرة التقليدية وهي أن براعة المرأة عقليا واجتماعيا واقتصاديا ينبغي أن تبدأ وتبرز – أوّلاً– في البيت، ودعوتُه الملحة إلى تعليمها وتثقيفها إنما هدفها الأول هو إصلاح التنشئة العائلية من جميع جوانبها. فالمرأة، عند الحداد، بطبيعتها مولّدة للنسل، وقيّمة عليه، وربّة منزل، وزوج

---

1 امرأتنا صص 171 – 172.

2 بن رمضان: م. س. صص 67 – 68.

الرجل[1]، وهو يريد أن تكون المرأة في منزلها كالرجل في محلّ عمله تقوم بما فيه من تكاليف وتهيّئ له أسباب الراحة والطمأنينة[2]، ويوجب عليها إدارة المنزل سواء من وجهة المعاش أو نظافته أو ترتيب أثاثه بما يطابق الرغبة والذوق، كما يُوجب عليْها تربية أبنائها لتُعدَّهُم للنجاح في الحياة كأفراد وكأعضاء عائلة وكجزء من شعب[3]، ولم نلحظْ في خطابه أنه يؤكّد على ضرورة مشاركة الرجل في هذه المهام الأسرية. وهو ما يعارضه التيّار النّسوي الذي يناهض النزعة الأبوية الذكورية التي ترسّخ الفروق الثقافية بين الجنسيْن. وفي حوار إذاعي مع المصرية نوال السعداوي تُبْدي هذه الأديبةُ موقفها من هذا التمييز فتقول: "المرأة إنسان كالرجل تعمل في البيت والمصنع وفي المستشفى.. هل نحن نقول إن الرجل يبقى في البيت.. هل ممكن أن نقسّم ونقول هذا الرجل في البيت وهذا الرجل خارج البيت.. هذا شيء غريب جدا. هل الأبوة وظيفة؟ هل الرجل وظيفته أب؟ لكن نحن نقول إن المرأة أمٌّ كأنما الأمومة تختلف عن الأبوّة.. لماذا.. هذا غلط.. لابدّ أن نغيّر.. يعني أن المرأة تساعد في الإنفاق والرجل لابُدّ أن يساعد في البيت.. يجب أن يتعاونا مثل ما فعلتُ مع زوجي وبالتالي المرأة تنجح"[4] ولكأن الطاهر الحداد يعيش بيننا اليوم حينما تناول أزمة تشغيل الشباب المتولدة عن انعدام ما يسمى اليوم بـ"الحوكمة الرشيدة" وانعدام الملاءمة بين التعليم وسوق الشغل. ويتولد عن هذه الأزمة اليأسُ في أوساط الشباب الرامي بهِمْ في مغامرات الهجرات السرية والعلنية وركوب قوارب الموت والضياع في سبيل مجهولة المصير، يقول الحداد في فصل "تربية المرأة": "نبقى في حياتنا البالية راضين بالمقدور طالبين عيشنا من الحكومة أو الشركات الأجنبية في بلادنا وكثيرا ما يتعذّر على شبابنا المتعلم وجود عمل للعيش وتضيق به بلاده فيتشرّد في أنحاء الدنيا ضجرا وسخطا على حياته الضائعة دون أن يشعر به المجتمع الذي أبرزه للوجود عاجزا عن

---

1 امرأتنا ص 206.

2 امرأتنا ص 143.

3 امرأتنا ص 186.

4 حوار مع الدكتورة نوال السعداوي، مجلة الحياة الثقافية سبتمبر 2006 صص 103 – 115/ وانظر في العدد نفسه الخاص بالمرأة: عائشة التايب: التمأسس العلمي لحقول الدراسات حول المرأة وظهور مقاربات النوع الاجتماعي صص 15 – 32.

تأسيس حياته ومحروما من وسائل العمل التعاوني المنتج لخير الفرد والجمع"[1].

لقد أنذر الحداد بانقراض الشعب التونسي تحت البؤس في العائلة والمجتمع، ولا سبيل إلى التخفيف من هذه الحالة ونتائجها -من وجهة نظره- إلا بالتعليم الصناعي بأنواعه وفي عامة فروع الاقتصاد، وهو ما نصطلح عليه اليوم بـ"التكوين المهني" و"العلوم الاقتصادية" و"التصرّف"، وببعْث المشاريع الوطنية المستقلة عن مشاريع المستعمر، وبتقدير اليد العاملة التونسية، وبتوفير الحوافز المادية للدفع بالحرَفيات والحرَفيّين وصاحبات وأصحاب المشاريع الصغرى والصناعات التقليدية إلى الرفع من الإنتاجية كمّا ونوعا[2]. كما يدعو، بحكمة واحتراز، إلى ضرورة إدماج المرأة في "بعض" الأعمال الاجتماعية كالتعليم وطبّ الأطفال والنساء والتربية في الملاجئ الخيرية ورياض الأطفال وكل ما له علاقة بالأدب والثقافة العامة[3]. وقد كانت توحيدة بن الشيخ (ت 2010) أولَ طبيبة تونسية زاولتْ تعليمها بكلية الطب بباريس وتخرجت سنة 1936، وكانت زبيدة عميرة أولَ تونسية تتحصّل على ليسانس العربية سنة 1948، وتكوّنت في فيفري 1932 أول جمعية نسائية تونسية تحت اسم "جمعية النساء المسلمات"، أسستها مجموعة من نساء أوساط أرستقراطية وبرجوازية لنجدة ضحايا فيضانات شتاء 1932، وقد أعطيَتْ رئاسة الجمعية الخيرية لفاطمة القلاتي قرينة حسن القلاتي (ت 1966) زعيم حزب الإصلاح، وخطبتْ في أول اجتماع لهذه الجمعية كلّ من وسيلة بن عمّار (ت 1999) ونجيبة بن مراد بنت محمد الصالح بن مراد صاحب "الحِداد على امرأة الحدّاد"، ودعتا الحاضرات إلى ضرورة الخروج من الانزواء وإلى دخول ميدان العمل الصالح لخدمة المجتمع والوطن. ثمّ كان تأسيس "الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي" سنة 1936، ثم تمّ سنة 1945 بعث "الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين"، وبمبادرة من الحزب الشيوعي تمّ في مارس 1944

---

1 امرأتنا ص 214.

2 امرأتنا صص 170 – 172.

3 امرأتنا ص 201/ وتأمّل فصل: أخطار خروج المرأة للعمل دراسة إحصائية دقيقة وخطيرة (!!) صص 153 – 162/ المرأة والعمل صص 144 – 152، ضمن كتاب نور الدين عتّر: ماذا عن المرأة. م. س. يقول مثلا في ص 152: "إنّ خروج المرأة من البيت يعني إهمال النشْء وهذا يهدّد الأجيال القادمة بفساد التربية .."!!

بعث "الاتحاد النسائي التونسي".

وتواصل، بعد الاستقلال، البناء المتنامي الهادف إلى ترسيخ مفاهيم المساواة والشراكة بين الرجل والمرأة من خلال الإجراءات المتواصلة تعزيزًا لمكاسب المرأة، وتدعيما لمكانتها في المجتمع، وإثراءً لحقوقها في إثبات ذاتها، ممّا مكّنها من تحمّل مختلف المسؤوليّات في جميع المجالات، بنسب متفاوتة، ومن أمثلة الأرقام، خلال العشرية الأولى من هذا القرن، الدّالّة على حضور المرأة:

34 % في قطاع الإعلام.

32 % في قطاع الفلاحة والصيد البحري.

43 % في قطاع الصناعة المعمليّة.

51 % في تدريس التعليم الأساسي.

48 % في تدريس التعليم الثانوي.

40 % في تدريس التعليم العالي.

42 % في قطاع المهن الطبّيّة.

72 % في قطاع الصيدلة.

31 % في قطاع المحاماة.

27 % في قطاع القضاء.

21 % في القطاع العمومي..[1]

إنّ تحليل صاحب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" للجوانب الاقتصادية في قضية المرأة مندرج ضمن رؤيته للقضية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع التونسي بعامة وهي رؤية تتنزّل بدورها في إطار خطة وطنية تاريخية كبرى وإن الربط بين هذا الكتاب و"العمال التونسيون" يبيّن أن تحليل أوضاع الصُّنّاع والتجّار والمزارعين التونسيّين لا يختلف في شيء عن تحليله لعمل النساء في

---

1 راجع : حياة قطاط: المرأة التونسية : رحلة عبر الزمان. مجلة الحياة الثقافية عدد 175 سبتمبر 2006، صص 33 – 48.

المجتمع التونسي وأن الغاية من وراء ذلك كلّه واحدة وهي إنقاذ رأس المال الوطني من التلاشي والعمل على تنميته لينشأ تدريجيا كيان اقتصاديّ وطنيّ في صلب النظام الاستعماري يزاحمه في الإنتاج ويقطع عليه السبيل إلى تصريف بضاعته في السوق الوطنية فإذا تحقق ذلك أمكن عندئذ الحديث عن تحرر وطني حقيقيّ لأنه مبنيّ على قاعدة اقتصادية عتيدة، واستطاعت تونس أن تتجاوز بسلام محنة الثلث الأول من القرن العشرين، وهي المرحلة الأخطر والأدقّ، بلغتْ فيها السياسة الاستعمارية أوج شراستها وأحكمت خطط محو الشخصية الوطنية التونسية بالتجنيس والتنصير، وفيها استيقظت الروح الوطنية وبدأت تتجسم في حركات وتنظيمات[1].

يحقّ لنا أن نقول – في ختام هذا الفصل– إنّ الطاهر الحدّاد قد غاص، بفكره التقدّميّ ومقارباته الجريئة مختلفَ القضايا الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التونسية، قد غاص، في عمق الإشكالية التي بحث فيها الأمير شكيب أرسلان (ت 1946) وهي: لماذا تأخّر المسلمون وتقدَّم غيرُهم؟ وظهرتْ للناس من مطبعة المنار سنة 1930.

فتردِّي الأوضاع في العالم الإسلامي، وتونس جزء منه، ليس قدَراً مقدوراً وقضاءً مقضياً، بل هو –حسب الحدّاد– إفرازٌ لانحطاط المناهج التربويّة التي أعرضتْ عن روح الإسلام وعلقتْ بالرؤى الجامدة والأساليب البالية والمعارف المحنّطة التي لا تُساير عصرَها، ولا صلة لها بالاحتياجات الراهنة الملحّة. كما أن التأخّر كان نتيجة طبيعية لتخلّي القوى العاملة عن إنتاج الثروات الاقتصادية، وحسن استثمار الموجود منها، وتحقيق الاكتفاء الضامن للسيادة، كما كان التأخر نتيجة لانعدام المناخ الملائم للعمل وتطوير مهاراته ووسائله، ولانعدام الأرضية الملائمة للتطوّر والرقيّ، في سطْوة غاشمة للاستبداد والرجعية اللذيْن تقنّعَا بـ"الدين"، وتكلّمَا بـ"الحلال والحرام"، فأضحى نصفُ المجتمع –الذي هو المرأة– معطّلاً عن أداء دوره الطبيعي، بما يُتيح له الإسهامَ الفاعل في حركة الفكر والاقتصاد.

ولقد كان الحدّاد سبّاقًا إلى رصْد تبعات الانحطاط الحضاريّ الذي أصاب المسلمين قبل أن يسأل –فيما بعد– أبو الحسن الندْوي (ت 1999): ماذا خسر

---

1 فرج بن رمضان: م. س. صص 69 – 71.

العالم بانحطاط المسلمين؟ فلمْ تكن ثورة الطاهر الحداد الفكرية على المنوال التعليميّ والمعرفيّ والتربويّ التقليديّ، وريادتُه مع ثلّة من الزعماء النقابيّين في إصلاح المنظومة الشغليّة والآليات الإنتاجيّة، وتميّزُه في تشخيص الخلل الاجتماعيّ والاقتصاديّ الذي أصاب المجتمع بسبب ضمور العنصر النسائيّ وتهميشه وإقصائه، إلاّ إيمانا منه بمسؤولية المثقف الحضارية والدينية والوطنية تجاه البلاد والأمّة، استبقاءً لما حَثُل من العزة والكرامة، واتقاءً لغوائل الاستعباد والتبعيّة المتجلّيَيْن -إلى الآن- في الاستعمار، الخفيّ حينا، والجليّ حينا، والعسكريّ طوْراً، والثقافيّ طوْراً، وهكذا... ولئن كان الشيخ عبد العزيز الثعالبي سبّاقا في كتابيْه "روح التحرّر في القرآن" و"تونس الشهيدة" سبّاقا إلى تناول هذه القضايا، فإنّ مقاربة الطاهر الحدّاد مختلفة في المنهج وفي المنطلقات والمضامين وفي الأهداف، جزئيّاً وكلّيّاً.

وبعْدُ، لقد كان أمل الحدّاد وطيداً في تخلّص بلاده من حضيض التخلّف والانحدار، إذْ يقول في خاتمة "امرأتنا في الشريعة والمجتمع": " هذا هو صوْتي أرفعُه عالياً بقدْر ما لي فيه من قوّة العقيدة وراحة الضمير ولوْ أمْكنني أكثر من هذا لفعلْتُ. ويا ليتني كنت أستطيع أن أصرخ كالبركان الهائل عسى أن أزعج برعْدي جميع الذين مازالوا يغطّون في نومهم غارقين في أحلامهم الضالة التي جعلتْنا في هذا العالم مثالا لسخرية القدر (..) إنني أدعو جميع التونسيّين مهما اختلفت آراؤهم وأميالهم لا إلى تصديقي فيما أقول فهذا ما يبعد كثيرا عن مثلي ولكنّني أدعوهم إلى التأمّل معي (..) وقبل أن أختم القول أراني مدفوعا بقوّة غريبة إلى أن أحيّي بروحي الملتهبة وبانحناء العابد المستغرق آمالي في نهضة المرأة والشعب التونسي والشرق عمومًا. وإذا كنتُ أراها اليوم بعيدة في النظر فإني أراها قريبة في اتحاد الألم والشعور والفكر وماثلة في العلم والتربية والتضحية في سبيلهما. ذلك هو سرّ خلاصنا من آلام الموت وانبثاق فجر الحرية الصادق"[1].

ولَكمْ نحن، التونسيّين والعرب المسلمين، اليوْم بعد "ثورات الحريّة والكرامة والعدالة"، في حاجة ملحّة إلى الفكر الرشيد والتربية الصحيحة والتأمّل الخلاّق، من أجل ثقافة صُلْبة تصدّ نوازع الانهيار والعدَميّة.

---

1 امرأتنا صص 219 – 220.

عبد العزيز الثعالبي: ثورةٌ حتى الاستقلالِ الوطنيِّ والوَحْدةِ العربيّة والإسلاميّة

لقد أشرنا فيما مضى إلى أن الشيخ الزعيم عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) بادَر، دون وجَل ولا تردّد، إلى تشخيص مواطن الوهَن في البلاد التونسية والبلاد العربية الإسلامية إبّان الاحتلال الأجنبي الذي رسّخ في مستعمراته عوامل الانحطاط الفكري والاجتماعي وتردّي المعيشة والوضع الاقتصاديّ، وفتَحَ لوافديه المستوطنين آفاق الرقيّ والتقدّم وفق خطط محكمة طويلة المدى. وكانت دوافع الثعالبي إلى مقاومة المدّ الاستعماري الغاشم والتيّار التغريبي المتعدّد الوجوه والبرامج، ذاتَ اتجاهيْن: اتجاه سياسيّ حركي نضالي، واتجاه ثقافي مؤسّس على منزع إسلاميّ لمواجهة الغزو الثقافي وللإصلاح والإيقاظ من أجل استرجاع المكانة التي كانت للحضارة العربية الإسلامية في الماضي، كما بيّن ذلك هو نفسه في الخطاب الذي ألقاه في افتتاح المؤتمر الإسلامي المنعقد في القدس في 7 ديسمبر 1931[1].

وقد كان داعيًا دينيًّا ومُصلحًا اجتماعيًّا إلى جانب كوْنه زعيمًا سياسيًّا، ولعل الصفة الأولى لَمْ تُثر الجدل ولمْ تفرّق الناس حوْله كما فعلتْ الثانية[2].

1- مطلب السيادة والاستقلال

أ- ما قبْل الاستعمار: بين الحقيقة والتعبئة

يعتبر كتاب "تونس الشهيدة" الصادر بفرنسا في أوائل جانفي سنة 1920 الأثرَ الأبرزَ في الحراك النضالي للثعالبي. فبمجرّد وصوله إلى باريس في إطار

---

1 انظر: حمادي الساحلي: الفكر الإصلاحي عند الشيخ عبد العزيز الثعالبي. ضمن مؤلّف جماعي: الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني. وزارة الشؤون الدينية تونس 1993 ص 84.

2 ابن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس صص 137 – 138.

مهمة التعريف بالقضية التونسية التي كُلِّف بها من قِبَل الحركة الوطنية التونسية حيث سعت إلى الاستفادة من الالتزامات التي أعلن عنها الحلفاء أثناء الحرب العالمية الأولى لا سيما تصريح الرئيس الأمريكي ويلسن (ت 1924) الذي يؤكد على حق الشعوب في تقرير مصيرها، شرع الثعالبي رفقة المحامي التونسي أحمد السقا في تأليف الكتاب الحدَث الذي أذنت الحكومة الفرنسية بحجزه ومصادرته، ولكنّه -ككلّ ممنوع- راج، وتلقفه الوطنيّون وأسرّوا قراءته حتى قال الحبيب بورقيبة: "لقد أخفيتُ الكتاب تحت غطائي وأنا متأثّر شديد التأثّر فاطّلعْت على ما احتواه من أرقام وما تضمّنه من معلومات حول الموات والفقر وشعرت بالإهانة الناتجة عن الاستعمار وكنت أبكي خفية"، واطّلع عليه غيرُ التونسيّين فقال شكيب أرسلان: "تتمثّل أحسنُ وسيلة للاطلاع على الوضع الحقيقي بالقطر التونسي في قراءة كتاب "تونس الشهيدة" الذي يعطينا رغم اختصاره وصْفًا شاملا للقُطْر الذي يرْزح تحت نيْر الاستعمار الفرنسي.."[1]. وأشهُرًا قليلةً بعد ظهوره، تبنّى الوطنيّون التونسيّون المطالب الواردة فيه، وتأسّس أوّلُ حزب وطنيّ تونسيّ مهيْكل هو "الحزب الحرّ الدستوري" في 15 جوان 1920، مما دفع سلطة الحماية إلى التسريع بجلب الثعالبي من باريس إلى تونس في 28 جويلية 1920 واعتُقِل بالسجن العسْكري بتهمة "المَسّ بأمْن الدولة"، ولم يُطْلَق سراحُه بعدَم سماع الدعوى إلا في ماي 1921.

لقد اعتبر الثعالبي الاستعمارَ الفرنسي سبب كلّ المشاكل التي تتخبّط فيها البلاد التونسية، خلافا لما ذهب إليه الجزائري مالك بن نبيّ حينما تحدّث في مؤلّفه الصادر بفرنسا سنة 1948 عن "المُعامل الاستعماري" الذي اتصل بنهضة البلاد العربية والإسلامية اتصالا وثيقا، والذي يمْلك تأثيرا بالغا لتضييق نشاط الحياة في البلاد المستعمرة حتى تكون مصبوبة في قالب ضيّق يهيّئه الاستعمار في كلّ جزئية من جزئياته خوفا من أن تتيح الحياة المطلقة لمواهب الإنسان أن تأخذ مجراها الطبيعي إلى النبوغ والعبقرية، ويؤثّر في الفرد من الخارج ليخلق منه نموذج الكائن المغلوب على أمره. ولذلك يتحدّث بن نبي عن "مُعامل القابلية للاستعمار" الذي ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل في نفسه صيغة

---

1 تقديم حمادي الساحلي لكتاب "تونس الشهيدة"، صص 7 – 8.

"الغلَبة الاستعمارية" والسير في حدودها الضيّقة التي تعيّن للمغلوب المستعمَر حركاته وأفكاره وحياته. ويرى مالك بن نبيّ أن الاستعمار ليس شرًّا مطلقا، بل فيه خيرٌ، إذ هو الذي "أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق بعد الغذاء الدسم الذي أكله عندما كان يرفل في نِعَم حضارته. والتاريخ عوّدنا أنّ كلّ شعب يستسلم للنوم فإن الله يبعث عليه سوطا يوقظه"، ويضيف: "ما الذي بعث العالم الإسلامي مِن نوْمه؟ مَن الذي أيقظه منذ خمسين سنة تقريبا؟ مَن الذي قال له قمْ؟ إنه الاستعمار". ولا يمكن الفكاك منْه باستهجانه وشيطنته، بل الأوْلى حسب بن نبيّ هو أن يتخلّص الشعبُ المستعمَر مما يستغلّه الاستعمار مما يجده فيه من استعداد لخدمته، ويقول: "وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرجْ من أرضكم"[1].

ولقد أطنب الزعيم عبد العزيز الثعالبي في تمجيد أوضاع البلاد التونسية قبل انتصاب الحماية، ففي مجال تنظيم السلط العمومية، يؤكد على أن سياسة باي تونس وافقت "الشرع الإسلامي"، إذْ كان لا يتصرّف تصرّفا مطلقا إلا في الأمور الراجعة إلى السلطة التنفيذية والسلطة التنظيمية، لذلك فإنه لا يطلق على أحكامه اسم قوانين بل اسم تراتيب. كلّ ذلك بناءً على أن القانون الإسلامي العام يقتضي تشريك الشعب في وضع القوانين، وهو يفرض على الماسك بزمام الحكم المنتخب من طرف الشعب استشارة ممثليه في وضع القوانين والاهتداء بآرائهم. ويذكر أن المقتضيات الجديدة للتطوّر الاقتصادي العالمي التي كانت تستوجب مزيدا من تدخل السلطة وأمام نموّ المعاملات الدولية والحرص على تطوير التشريع الوضعي تطويرا مستمرًا شعر الناس بضرورة قيام سلطة تشريعية محدَّدة تحديدا أحسن ومنظمة تنظيما أحكم ومتسمة بالنشاط والإصلاح. وعلى هذا الأساس تولى الشعب بمشاركة الباي تحديد حقوق وواجبات كلّ من "الأمير" و"الأمة" وهو ما نص عليه عهد الأمان في سنة 1857 ودستورُ 1861. ويقرّ أن ذلك لمْ يتمّ إلا بمساندة أوروبا. ومبالغة في تنصيع صورة الباي، نصّ

---

1 أُنظُر: بن نبيّ: شروط النهضة. م. س. صص 149 – 160/ في مهب المعركة. ط. دمشق 2002، صص 17 – 47/ من أجل التغيير. ط 4 دمشق 2005، صص 99 – 125.

الثعالبي في الكتاب "تونس الشهيدة" على جملة نسبها إلى نص عهد الأمان وهي غير موجودة فيه وهي: "سوف لا يتوانى (يعني الباي) في تمكين الشعب من التمتّع بحقوقه"[1]. وتجدر الإشارة، في هذا السياق، وكما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين، إلى أنّ كلاً من عهد الأمان والدستور كان أحد المداخل الضرورية للتغلغل الاستعماري، فلئن طمح التونسيّون من خلال هاتيْن الوثيقتيْن إلى التخلّص من المنظومة التشريعية والجبائية القديمة القاسية، وتحقّق لهم إصْلاح دستوريّ ذو أهمّية، فإنّ المستفيد الأكبر هُمُ الأجانب الذين نصّت القواعد والفصول على حقوقِهِم أكثر من حقوق التونسيّين. فالدارس لهذه الموادّ يُدْرك أنها جاءتْ مفصّلة علىَ مقاس رعايا الدول الأوروبية، تُسَاوي بيْنهُم وبين التونسيّين، وتُمَلّكهُم، وتمنحُهم كافة الامتيازات مما مكّنهُم من اكتساح سوق الشغل في تونس، ومن امتلاك أفضل العقارات والأراضي، واستغلّوا الوضع المتردّي للاقتصاد المحلّي الواقعِ تحت المدْيونيّة، وأصبحوا الفئة المهيمنة على اقتصاد الإيالة، وتمادتْ دوَلهم في الضغط على البايات حتى تمكّنت من السيطرة على اقتصاد البلاد عن طريق الكوميسيون المالي الذي تمّ إقرارُه بعد عشر سنوات من عهد الأمان الذي صدَر في ظرْف دوليّ تميّز باشتداد التنافس الأوروبي على الأسواق الخارجيّة وضمن نظام ماليّ يتميّز بارتفاع فوائد القروض التي أرهقت ميزانيات الدوَل المقترضة والتي تحكمُها عائلات "فاسدة"، وتعتمدُ رجال دولة انتهازيّين وغير وطنيّين[2]. ولعلّ هذا المشهد القاتم يُحيل على نظير لَه أو شبيهٍ به، وهو ما حصل في تونس من الفساد المالي وسوء التصرّف في الأموال التي تُقْرضها المؤسسات البنكية العالميّة (البنك العالمي، صندوق النقد الدولي، البنك الأوروبي للاستثمار) وضمنتْ خلاص فوائد الديْن عبر برامج الإصلاح الهيكلي التي فرضتْها على الحكومة التونسية منذ 1986 حيث بلغتْ سنة 2009 ضعْفَ ميزانية الصحة العمومية لتونس. وبلغتْ قيمة فوائد الديْن المسدّدة لعام 2011 حسب قانون الميزانية التكميلي: 1210 مليون دينار، متجاوزة بذلك نصف قيمة أصل الديْن المسدّدة والمقدّرة من البنك المركزي

---

1 تونس الشهيدة، صص 17 – 19.

2 الهادي غيلوفي: تحدّيات التّحوّل من الاستبداد إلى الديمقراطية في تونس، أو قراءة تاريخية في مسار الحريات وحقوق الإنسان. مجلة الحياة الثقافية فيفري – مارس 2011، صص 78 – 81.

التونسي بـ: 2204 مليون دينار. أمّا إجماليّ الديْن العام فقد تفاقم منذ سنة 1988 حيث قدّره البنك المركزي بـ: 6000.9 مليون دولار، ليبلغ في بداية سنة 2011 ما يقارب: 29528.8 مليون دينار، يمثل منه الديْن الخارجي 59.6 في المائة، وبنسبة 44.1 في المائة من إجمال الناتج المحلّي[1].

ولمْ يَستطع الثعالبي أنْ يُنْكر أنّ الباي "خرق الدستور في الواقع"[2]، وفي تناقض مع ذلك تماما يبيّن في حديثه عن الحقوق والحريات العامة، أن حرية الرأي كانت تامة، وأن الباي كان ملتزما باستشارة الشعب، وباتباع رأي الأغلبية بما كفل حرية الصحافة والجمعيات وحق تقديم العرائض. وكان الباي، حسب الثعالبي، يتجنّب التدخّل في ممارسة أية حرية من الحريات العامة[3].

أما التعليم، فقد "تمّ تحويره تحويرا كاملا"، وأُعيد تنظيمُ الجامعة الزيتونية "على أسس ممتازة"، وضاعفت الحكومة جرايات رجال التعليم حتى "تحفز هممَهم وتدفعهم إلى المواظبة التي لابدّ منها للنهوض بالتعليم"[4]. وكانت الثقافة العصرية -كما يثبت الثعالبي- تتطوّر تطوّرًا سريعا "حتى داخل الجامعة الزيتونية"، و"كانت تونس مركزا حضاريا ينافس إلى حدّ بعيد مركز القاهرة"[5]، ولا نسهو هاهنا عمّا قاله الزعيم الثعالبي نفسُه في مؤلّفه "روح التحرّر في القرآن": "فمن جهة نلاحظ البلاد المصريّة وقد ولجتْ طريق الرقيّ والتقدّم الفكري ووصلت إلى درجة من الحضارة تشْبه ما بلغتْه الأقطار الأوروبية من تقدّم، ومن جهة أخرى نجد مجموع الشعوب الإسلامية الأخرى -وهي من سوء الحظّ على درجة كبيرة من التخلف- تكاد حضارتها تضاهي حضارة عهود ما قبل التاريخ"!![6]، كما لا نغْفل عن مقاله بمجلة "الفجر" في ديسمبر 1920

---

1 كمال العروسي: الثورة ورهانات التنمية: العناوين الجديدة للتنمية في رحاب العدالة الانتقالية للجمهورية التونسية الثانية. مجلة الحياة الثقافية. جانفي 2012 ص 7.

2 تونس الشهيدة ص 21.

3 المصدر السابق ص 33.

4 م. س. صص 57 – 62.

5 م. س. ص 63.

6 روح التحرّر في القرآن. تعريب حمادي الساحلي ط 1 دار الغرب الإسلامي 1985 ص 16.

تحت عنوان: "شتّان بين تونس ومصر"[1].

وحسب الثعالبي، فقد كانت لمشاريع البرّ والإحسان بالبلاد التونسيّة عدّة مؤسسات تابعة لها نتيجة ازدهار البلاد الاقتصادي. فقد خُصّصتْ أملاكٌ شاسعة لإحداث المستشفيات ومآوي العجّز والمستوصفات وصيانتها، ولدفع مهور البنات الفقيرات ولمشاريع خيرية متعدّدة ولجلْب المياه إلى المراكز المحرومة منها، واتّسع نطاق كرم الطبقات المالكة والتضامن الاجتماعي بدون عراقيل[2].

وأمّا اقتصاديًا، فقد عرفت البلاد التونسية، كمّا يذهب إلى ذلك الثعالبي، منذ سنة 1856 فترة حافلة بإحياء الأراضي الزراعية، فتكوّنت "غابات كاملة في مختلف أرجاء البلاد" و"تواصل هذا النشاط الخلاق والمثمر حتى الاحتلال وذلك بالرغم من العوائق المتعددة الناشئة عن نقص التجهيزات الاقتصادية"، ولم تكن الصناعة بأقل أهمية في تنشيط الاقتصاد الوطني، كما اتسع نطاق التجارة البحرية، وانتعش الميزان التجاري بعائدات الصادرات، وأثرى التونسيون إثراء عظيما. وبالجملة فقد شهدت تونس قبل الاحتلال – حسب الثعالبي– نهضة اقتصادية موازية للنهضة الثقافية والاجتماعية[3].

إنّ هذا التوصيف لحالة البلاد قبل 1881، لئن كان متأثرا بغايات أساسية ومنها تفظيعُ نازلة الاستعمار، وتثويرُ التونسيّين للانتقام ولاسترجاعِ "المجد" و"النماء" و"الاستقرار"، واستمالةُ الأسرة التونسية الحاكمة لفك الارتباط عن سلطة الحماية، فإن الثعالبي لم يتمكّن من التزام الموضوعية التاريخية، وهو ما دفَع عدَدًا من أصدقائه إلى انتقاده ومؤاخذته. ومن هؤلاء الصادق الزمرلي (ت 1983) الذي قال في رسالة إلى الثعالبي في 12 جانفي 1920: "إن الكتاب مملوء بالحجج الدامغة إلاّ أننا نعيب عليه المبالغات في الأرقام وفي الوصف المغالَى فيه لحالة البلاد قبل الاحتلال (..) ذلك أنه لا سبيل إلى نكران ما تعرضت إليه الحكومة من عراقيل ومعارضة عنيفة من قبَل أولئك الخصوم الذين لم يدركوا الغاية الحقيقية من الإصلاحات المقترحة أو الذين لم يدركوا الغاية

---

1 م. س. ص 17.
2 تونس الشهيدة ص 223.
3 م. س. صص 113 – 119.

الحقيقية من الإصلاحات المقترحة أو الذين أدركوا تلك الغاية ولكن أضلتهم مصالحهم الشخصية (..) إنّ ما أقولُه لكُمْ هنا هو تعبير عن رأي قسم من القرّاء الذين اطلعوا على كتابكم"، وفي رسالة إلى الثعالبي بعد ستة عشر يوما من تاريخ رسالة الزمرلي، يقول علي كاهية :"لقد بالغْتُم كثيرًا في الجزء الأوّل مِن كتابكم عندما تعرضتم لماضي البلاد ولا سيما عندما ذكرتُم الوضع السياسي والضمانات التي توفرها العدالة المدنية فلقد قلتم حول هذه المواضيع أقوالا منافية للحقيقة (..) حيث أشرْتُم إلى أن الاحتِلال الفرنسي قد حرَم البلاد من السلم والتقدم والنظام وعوض ذلك بالخوف والتقهقر والفوضى. إن كلّ ذلك يتنافى مع الحقيقة"، وذهبتْ، في هذا السياق نفسه، شهاداتُ الطيب الجميّل وأحمد الصافي وحسن القلاتي[1].

ولا يمكن –البتة– أن نقول إن الثعالبي تصرّف في الحقيقة التاريخية تبديلاً وتغييرًا، بقدْر ما نقول إنه طوّعها، وتعامَل معَها بنزعة انتقائية تخدم هدفه من وراء نضاله السياسي ونشاطه الحركي. وهذا هو تفسير اختلاف شهادته هذه عن سائر المؤرّخين التونسيّين والمعاصرين له الذين لم يحجبوا مساوئ فترة ما قبل الاحتلال الفرنسي إلى جانب الحركة الإصلاحية الأولى وقتذاك، وهي التي لم يذكر الثعالبي زعماءها ولا أفكارها ولا برامجها، وهو ما يبعث على شديد الاستغراب.

فالمجتمع التونسيّ[2]، باحتلال الجزائر، أصابه –من جهة أولى– الاستسلام للمدّ الفرنسي الكاسح فوطّن نفسه على الاقتناع بتفوّق الدخلاء، وأخضع حياته لنمط معيشتهم، وتطلع إلى الأخذ الساذج بما هُم عليه من تطوّر ماديّ حديث في

---

1 انظر: ملحق كتاب تونس الشهيدة. م. س. صص 310 – 311.

2 انظر للإثراء والتوسّع :
تونس عبر التاريخ، ج 2: من العهد العربي الإسلامي إلى حركات الإصلاح/ ج 3: الحركة الوطنية ودولة الاستقلال. ط. مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية. تونس 2007/ عبد الوهاب (حسن حسني): خلاصة تاريخ تونس. تقديم وتحقيق: حمادي الساحلي. ط. دار الجنوب للنشر 2001/ فلنزي (لوسات): المغرب العربي قبل احتلال الجزائر "1790 – 1830". تعريب: حمادي الساحلي. ط. دار سراس للنشر 1994/ ابن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس. م. س: صدمة الاحتلال (1883 – 1897) صص 21 – 56.

المظاهر ونمط العيش كما يقول الحدّاد، ومن جهة ثانية أطبق عليه اليأسُ والقنوط، فرأى الاستعمار قضاءً وقدَراً لا رادَّ لهُما، وعلامةً من علامات الساعة ودلالَةً على فساد الدين، فاكتفى، في التعامل مع كلّ ذلك بالدعاء أن يَخرج سالماً. أما سياسة الحكم فكانت بيَد الباي، لا يشاركه بالتصرّف والرأي إلا أفراد حاشيته المأتمرون بأمره والمعزولون عن الشعب وهمومه، وكان من الطبيعيّ أن الشعور، المستقصيَ لهاتيك الحالة من مختلف مظاهرها ونواحيها الكفيل بإدراك ما تحمله من أخطار وما ينبغي لها من مبادرة بالعلاج، لا يظهر إلا في مقر الحكم من قصر باردو حيث أدرك أصحاب القرار ما أصبح عليه سير دواليب الدولة من تعطّل وتعثّر، ما فرّض عليهم تملّقَ الأوروبّيّين والخضوعَ لأهوائهم ولما طرأ على مالية الدولة من ضيق وارتباك بسبب الركود الاقتصادي وعجز الميزان التجاري واستشراء الفساد. وقد أفرزت هذه الوضعية المتأزمة تفككا اجتماعيا وانكماشا عن الحراك الفكري والمجتمعي متعدد الأبعاد، وشهدت الحركة الأدبية بوارًا، وطغى فيها الأدب التقليدي الغائب عن مشاغل الشعب وهمومه وطموحاته. ثم انبثقت الأفكار والمشاريع الإصلاحية بمجيء المشير أحمد باشا باي (ت 1855) (حكم مابين سنتيْ 1837 و1855) مؤسس مدرسة باردو الحربية التي اقترن اسمها بالشيخ محمود قبادو (ت 1871) "رائد النخبة الإصلاحية"، وبتلميذه خير الدين باشا (ت 1889) "أبي النهضة التونسية الأولى"، والذي تولّى مهام وزير الحربية سنة 1857، ثم الوزارة الكبرى فيما بين سنتيْ 1873 و1877، وسعَى إلى تجسيد أفكاره في كتابه القيّم "أقوم المسالك".

وما لبثت أن اشتعلت نار "الثورة الكبرى" سنة 1864 أي سنوات قليلة بعد الإصلاحات الدستورية بصدور عهد الأمان ثم الدستور، وعاودت الإيالةَ التونسية الفوضى التي جرّتها سابقا انتفاضات 1811 و1816 و1829، وسقطت بسببها البلاد في حالة من الخراب والدمار والفوضى قضت بتعطيل النظام الدستوري وتوقيف عمل المجالس وأحاطت بالبلاد غوائل الحرب الأهلية والمجاعات والأوبئة ستّ سنين كاملة، وكانت سببًا في خضوع المالية التونسية إلى حكم رقابة أجنبية تتولاها لجنة دولية.

وبعْدُ، فلئن شهد القرن التاسع عشر في تونس -كما تفيد الدراسات التاريخية المتفقة حينا والمختلفة حينا-، إصلاحاتٍ، وتحققتْ فيه مكاسبُ،

منْها –إلى جانب ما ذُكِر–:

* تأسيسُ الجيش النظامي ثم تطويره وتعزيز مكانته بما رفع مستوى القدرات الدفاعية، ورفَع مكانة تونس، ودعّم وضعها القانوني بفضل تحقيق متممات السيادة وضرورة التكيّف مع متطلبات العصر.

* إلغاء العبودية.

* تأسيس نواة صناعية حديثة كلّفت الخزينة أموالا طائلة ولاقت صعوبات لعدم توفّر الخبرات الكافية لدى الفنّيين المختصين الذين جُلِبوا من فرنسا ولعجزهم عن تدريب عمال ليست لهم تقاليد صناعية إضافة إلى عدم توفر أجهزة الصيانة الضرورية.

* التحسّن النسبي لأوضاع الأقليات.

* إنشاء المدرسة الصادقية.

* إنشاء المكتبة العبدليّة.

* إحداث المطبعة التونسية، وتشجيع حركة النشر.

لئن تحقق كل ذلك، فإن المملكة التونسية لم تكن في مأمن من عوامل التصدّع والانهيار، التي اتجهت بسببها البلادُ، كما يقول الأستاذ جمال بن طاهر، "بخطى سريعة نحو الاستعمار".

فلقد مثل القرن التاسع عشر بالنسبة إلى جميع البلدان العربية والإسلامية وبوجه خاص البلاد التونسية قرن التراجعات والأزمات. وقد بدأت الصعوبات منذ السنوات 1815 – 1830 لما انقلبت موازين القوى لصالح الدول الأوروبية، إلى جانب العوامل الداخلية ولا سيما سياسة البايات والعوامل الطبيعية وغيرها لتدخل تونس في أزمة شاملة تحولت بها بسرعة من الصعوبات إلى العجز والإفلاس وانتهت بالاحتلال الفرنسي سنة 1881. ومن أهم ملامح هذه الوضعية الصعبة:

* الأزمة الديمغرافية وتراجع قوى الإنتاج بسبب ارتفاع عدد الوَفايات جرّاء مجاعة 1805، ووباء سنتيْ 1818 و1867، وكوليرا سنوات 1836 و1849 و1850 و1856. وقد ساعد على انتشار هذه الأمراض واستفحال تأثيرها في

قوى الإنتاج والاقتصاد غياب وسائل الوقاية وقلة الأطباء من ذوي التكوين الجيّد.

* تراجع المساحات الفلاحية المزروعة وبروز الأزمة الغذائية المرتبطة بارتفاع أسعار الحبوب واضطرار الدولة إلى استيراد القمح بعد أن كانت مصدّرة له. وتكرّر ذلك بتتالي جوائح الجفاف والجدب سنوات 1816 – 1818، ثم سنوات 1824 – 1826، ثم سنوات 1828 – 1830، واستمرّ ارتفاع أسعار الحبوب إلى عهد محمد صادق باي (ت 1882) (حكَم بين: 1859 – 1882) الذي نسج على منوال أحمد باي حينما التجأ سنتيْ 1843 و1854 إلى إعانة الفقراء والمساكين بمدينة تونس بكميات من الحبوب الموجودة بـ"رابطة الدولة" ليحدّ من تأثير ارتفاع أسعارها، وكان من مطالب حركة سكان العاصمة الاحتجاجية في 25 سبتمبر 1861 منْعُ تصدير الحبوب لارتفاع أسعارها، فتدخّل الباي وأمر ببيع الحبوب من رابطة الدولة. ولكنّه لم يستطع أن يوقف توريد الحبوب من الخارج خاصة مع تراجع المساحات المزروعة وتتابع سنوات القحط لا سيما "السنة الشهباء" سنة 1867.

* تراجع إنتاج زيت الزيتون رغم توسّع مجال غراسة الزياتين، وذلك بسبب ضعف منسوب الأمطار، وهو ما أدّى إلى إفلاس منتجي الزيوت وتفاقم مديونيّتهم، وتواصلت "أزمة الزيوت التونسية" حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر وطالت أغلب جهات البلاد ومعظم الفئات المالكة للزياتين.

* تردّي وضع القطاع الحِرَفي في الأرياف والمدن من جرّاء المنافسة الخارجية واعتماد طرق العمل التقليدية. ولم يُكْتَبْ النجاح لتجربة أحمد باي التحديثيّة في قطاع النسيج. أما صناعة الشاشية فقد واجهت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مشاكل عدّة منها: تنامي عدد الدخلاء على المهنة بما أثر في الجودة وأثّر سلبا بتراجع نسق الترويج، وتولّدت أزمة اجتماعية بالوسط الحضري عبّرت عنها رسائل الاحتجاج العديدة للحرفيين ولأمين الحرْفة.

* التبعيّة للرأسمالية الأوروبية. فقد أدّى ارتفاع قيمة الواردات التونسية من البضائع الأوروبية إلى عجز الميزان التجاري في نهاية عهد أحمد باي ثم تعمّق في عهد مَحمّد باي ومحمد الصادق باي باستفحال الأزمة المالية وشمولها. وقد حصلت فرنسا بمعاهدة 15 نوفمبر 1824 على امتيازات تجارية عديدة، ولاسيما الحماية الكاملة للتجار الفرنسيّين من قضاء الباي. وتدعمت امتيازات

فرنسا بمعاهدة 8 أوت 1830 بتأكيد فتح الأسواق التونسية أمام التجار الأوروبيين والحد من احتكار الباي للتجارة الخارجية. وبمعاهدة 9 جانفي 1832 نسجت سردينيا على منوال فرنسا، "وعلى هذا النحو بدأ التنافس شديدا بين مجموعة من الدول الأوروبية ولا سيما فرنسا وبريطانيا وسردينيا وطسكانيا على الإيالة التونسية. فاقتسموا عائدات التجارة مع الإيالة وحاولت كل دولة من هذه الدول عن طريق رعاياها وتجارها وقناصلها الضغط على البايات للحصول على أكثر ما يمكن من الامتيازات والنفوذ"[1].

وقد سارعت انقلترا، مثلا، منذ سنة 1871 إلى الحصول على حق استغلال عدة مشاريع صناعية وحيوية بالإيالة التونسية، منها السكة الحديدية ومصنع الغاز.

* تدهور قيمة العُمْلة التونسية وتأزّم النظام النقدي.

* تغوّل السياسة الجبائية وتسببها في موجات من الانتفاضات. فقد دخلت الدولة في مواجهة مع المجتمع المحلي بسبب تنوع الضرائب واستخلاصها دون مراعاة لمكاسب الناس وقدراتهم الدفوعية، وإلغاء بعض الامتيازات الجبائية القديمة التي كان يتمتع بها بعض الأفراد أو العائلات وحتى المجتمعات الحضرية مع استعمال الدولة وأعوانها للعنف والترهيب عن طريق المحلاّت الردعية والفرق العسكرية، إلى جانب بيع مكاسب العاجزين عن الدفع. ونتيجة لذلك كانت انتفاضة سكان منطقة الأعراض سنة 1840، وقمعتْها محلة عسكرية قادها أحمد باي بنفسه. ثم كانت سنة 1844 انتفاضةُ الهمامة وثورة منطقة خمير. وتنامى، سنواتٍ طويلةً، العصيانُ المدنيّ واختلالُ الأمن العام في الريف والمدينة. ثم جاء خير الدين إلى الوزارة الكبرى فحاول "تطبيق الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، فانتعش الاقتصاد التونسي نسبيّاً، وعاد الأمل للمنتجين من فلاحين وحرَفيّين وترسّخ الاعتقاد لديهم في أن الدولة أصبحت في عهد وزارة خير الدين سندًا لهمْ، وحاجزاً أمام تجاوزات القيّاد والمشايخ وتسلّطهم وأمام الأخطار الخارجية المتنامية. وقد تمكنت في النهاية قوى الردّة ممثلة في الباي وفي الوزير مصطفى بن إسماعيل وبطانته من إفشال

---

1 انظر: جمال بن طاهر: الاقتصاد والمجتمع في القرن التاسع عشر. ضمن تونس عبر التاريخ. م. س. ج 2 ص 275.

برنامج خير الدين وإصلاحاته. فاستقال يوم 21 جويلية 1877 من الوزارة الكبرى واتجهت البلاد بعد ذلك بخطى سريعة نحو الاستعمار"[1].

ب- نازلة الاستعمار وإرْثها البغيض في أنظمة ما بعْدَ الاستقلال

مما صدع به الزعيم عبد العزيز الثعالبي قولُه: "مِنْ واجبنا أن نوضّح الصفات الحقيقية للاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية. إنه صراع حتى الموت، وحرب صليبيّة موجهة ضد مجتمعنا. إنه الاغتصاب المنظّم لثرواتنا"[2]، ويضيف "إنّه يهدف إلى تفقيرنا بانتزاع أراضينا الخصبة وتجميد مؤسساتنا الزراعية وإصدار قوانين تقضي على تجارتنا وصناعتنا وهو يرمي إلى الحطّ من مستوانا الثقافي والأخلاقي بإبقائنا في حال جهل وهوان وبانعدام المدارس وانتهاج الحكومة لسياسة التمييز المسلّطة على تدريس اللغة الوحيدة القادرة على إحيائنا. وهو يرمي أيضا إلى استبعادنا بإقصائنا عن إدارة شؤوننا العامة وعن السلطات الاجتماعية وأخيرا فإنّ ما تهدف إليه الحكومة بتونس هو انحلال تنظيم اجتماعي عزيز علينا والنزول بنا إلى مستوى "الجنس الأسفل"[3].

ووفق هذا المبدإ يحدّد الثعالبي سياسة التعامل مع فرنسا، فهي عدوّ تونس المحتلّ، وهي رمز الخطر الصليبيّ الشرس، وهدفُها هو الإدماج والاستحْواذُ المقنّع على ثروات البلاد. وليس شعارُها المرفوع عند فرض الوصاية، وهو "الارتفاع بالتونسيّين إلى مستوى الشعوب القادرة على أن تحكُم نفسَها بنفسها"[4] إلاّ ادّعاءً وتضليلاً، يقول في هذا السياق: "أما النظرية الرسمية الوحيدة التي تعبّر عنها الحكومة الفرنسية تجاه العالم المتمدّن – مع الاعتراف بأنها الوحيدة التي يمكن التصريح بها– فهي تتمثل في الإشارة إلى أن الشعب التونسي غير قادر على تسيير شؤونه بنفسه وأن فرنسا المعروفة بالإيثار والتي تسرع إلى الدفاع عن القضايا البشرية قد تولت السهر على حظوظنا لحمايتنا من ضعفنا ذاته وتحمّلت مؤقّتا الاضطلاع بالسلط الاجتماعية التي ستردّها لنا عندما نبلغ سنّ الرشد. ومهما تكن هذه النظرية التي اخترعتها الشعوب القوية

---

1 بن طاهر: م. س. ص 284.
2 تونس الشهيدة ص 281.
3 م. س. ص. ن.
4 م. س. ص 291.

للسيطرة على الشعوب الضعيفة، فإن ما وقع القيام به إلى اليوم لا يتماشى مع هذا الادعاء"[1]. ولذلك، وإرخاءً للعنان كما يقول المناطقة، دعا الثعالبي، في فاتحة نصّ المطالب التونسية، سلطةَ الحماية إلى الوفاء بوعْدها وإلى تجسيد معاهدتِها بأن تقوم بواجبها الحتمي وذلك بأن تعَدِّل - تعديلا جوهريا وبدون تأخير- النظامَ المسلّط على التونسيّين والماسَّ بكرامتهم بواسطة القهر والإرهاب والظلم كما هي النظُمُ المقامة على التعسّف والاستبداد.

ولعلّ هذه السياسة المنافقة والمغالِطة والتي تستهدف تحقيق مصالح متعددة الأبعاد، ظلت السمةَ المميّزة لجميع الحملات الاستعمارية والتدخّلات العسكرية في المنطقة العربية والإفريقية إلى الآن. فبمقتضاها كان التدخّل الأمريكي في أفغانستان، ثم حرب الخليج الأولى والثانية، ثم التدخّل الثلاثي في العراق، ثم تدخّل قوات "الناتو" في ليبيا مؤخّراً. ولا نغفل عن التدخّل الأجنبي المباشر وغير المباشر في الحرب الصومالية، وغير ذلك من أشكال الاستعمار الجديد[2].

ومِن الجدير بالذكْر، القولُ إن موقف الثعالبي الصلْب والحادّ من المستعمر الفرنسي، لمْ يبرزْ بـ"عدائيّته" الباتّة إلاّ بعد أن وَضَعت الحربُ الكوْنيّة الأُولى أوْزارها.

ففرنسا، حسب الثعالبي في كتابه "روح التحرّر في القرآن" الصادر في باريس سنة 1905، هي التي وضعتْ مصرَ على طريق الحضارة، والمصريّون "لمْ يفتْهم أبدًا أداء واجب الاعتراف بما هُم مَدِينون به لفرنسا"[3]. وهو يكاد يصرّح بأن الاستعمار الفرنسي "واجبٌ إنسانيّ"، وأنّ الفرنسيّين رسُلُ أطْهار، وجنود

---

1 م. س. ص 290.

2 انظر مثلا:

نيكسون (ريتشارد): الفرصة السانحة. تعريب: أحمد صدقي مراد. ط. دار الهلال 1992/ خالدي (مصطفى) وفرّوخ (عمر): التبشير والاستعمار في البلاد العربية. منشورات المكتبة العصرية بيروت. د.ت./ حافظ (صلاح الدين): صراع القوى العظمى حول القرن الإفريقي. سلسلة عالم المعرفة. الكويت 1982/ الميداني (عبد الرحمان حسن): أجنحة المكر الثلاثة: التبشير - الاستشراق - الاستعمار. دراسة وتحليل وتوجيه. ط 8 دمشق 2000/ الغزالي (محمد): الاستعمار أحقاد وأطماع. ط 4 مصر 2005.

3 روح التحرّر في القرآن ص 18.

مجنّدة في الارتقاء بـ"الشعوب المتخلّفة" إلى أعْلى عليّين، فهو يقول: "وما الفرنسيّون اليوم إلا أولئك الذين أعلنوا عن مبادئ حقوق الإنسان والمواطن وساعدوا محمد علي على القيام بتطوير المسلمين في الميدان الثقافيّ (..) وإليْهم ترجع مهمة التوجّه إلى المسلمين بهذا النداء: إننا أحفاد أولئك الذين أعلنوا عن حقوق الإنسان والمواطن، وبما أنّكم بشرٌ مثلنا فإنّكم متساوون معنا وإخوان لنا. فلْنعملْ معاً في سبيل تقدّم وطننا المشترك والسموّ به إلى أعلى مراتب المجْد والسؤدد .."[1]، ويُثبت أن دراسة المسلم ديانتَه من منابعها ذاتها قادرٌ على اكتساب الأفكار التصحيحية الكفيلة بتغيير تربيته وعقليّته "وتحويلِه إلى متعاون مخلص قادر على إظهار مودّته وثقتِه المطْلقة"[2]، كلّ ذلك من أجل التقاربً بين المسلمينً وغيرهم والفرنسيّون منهم طبْعا. ويناشد الزعيم عبد العزيز الثعالبي فرنسا التي أعلنتْ عن مبادئ الثورة وحقوق الإنسان والمواطن، والتي يرجع إليْها أوّل سبب من أسباب ما تشهده مصر من نهضة ورقيّ وتقدم حضاري باهر، يناشدُها "منح المسلمين ما يستحقّونه من كرامة بوصْفهم من بني الإنسان وباعتبارهم أناساً متحضّرين"، وتخليص "العقليّة الإسلاميّة من شوائب الجهل والأوهام والتعصّب ونشرِ التعليم"[3]. فهو يُقرّ أن "حضارة الأقطار الإسلامية هي على غاية من التخلّف وهذا أمر يتجاوز الواقع من سوء الحظّ، إذ هو من الحقائق البديهية المسلّم بها "[4]، ويدْعو المسلمين إلى "تأويل القرآن تأويلاً صحيحا وحقيقيًّا وإنسانيًّا واجتماعيًّا أي باختصار تأْويلاً مطابقاً لمبادئ الثورة الفرنسيّة التي هي نفس المبادئ التي جاء بها القرآن"[5].

غير أنّ هذه اللغة العسَليّة والموادَعة الناعمة سرعان ما تَحَوّلَتاَ إلى إغْلاظٍ في خطاب الثعالبي لا رأفةَ فيه، وإلى اعترافٍ مرير بالانخداع الذي جنتْه على التونسيّين المخْدوعين السذاجةُ المهلكة، أوْ إلى إقرار حادّ بفشل استراتيجية استدراج فرنسا وخدْمتها لِاستجلاب المكافأة بمنح اَلتّحرير. يقول الثعالبي: "وقد كانت لنا ثقة لا تتزعزع في المصير الطيّب الذي كان من المفروض أن يُهيِّئه

1 م. س. ص 41.
2 م. س. ص 105.
3 م. س. ص 117.
4 م. س. ص 15.
5 م. س. ص 118.

لنا انتصار الحقّ والعدل الأمميّين، وذلك بواسطة مبدإ حرّيّة تقرير مصير الشعوب الذي كان قد وعد به أكثر رجال الدولة أهليّة أمام الله وأمام الإنسانية المتمدّنة. وقد جعلتْنا تلك الثقة ندرك بوضوح أن الواجب يفرض علينا أن نساهم بدون تحفظ مساهمة فعّالة في الانتصار التحريري. وقد كان من واجب فرنسا أن تمنحنا حرّيّتنا وذلك لسببيْن اثنيْن: أوّلهما تلك التضحيات التي ضحّيْنا بها، وثانيهما تلك الوعود الرسميّة التي قدّمتْها لنا"[1]. وفي شبْه تناقض تفسّره ثنائية المجامَلة المُغْرية والمُهاجَمة المرهّبة، ينبّه الزعيم إلى أن التونسيّين لمْ يُخامرْهم ولو لحظة واحدة أيّ شعور بالحقد أو البغضاء تجاه الشعب الفرنسي بل بالعكس، لا يمكن تجاهُلُ تاريخ فرنسا المتعلّق بالحرية والعدالة والذي يرغب رغبة عميقة في أن يرى الحرية تشرق على ربوع العالم، وهو الشعب المناصر للشعوب المضطهدة والمتفاني بكلّ نزاهة في نجدة بكلّ سموّ أخلاق. ويستوضح صاحب "تونس الشهيدة" موقف الشعب الفرنسي من تسلّط حكومته على الشعب التونسي بالجرائم والمظالم والاعتداءات التي يفضحها ويدينها القانون العام والأخلاق الدّوْليّة[2].

ثمّ بعد ذلك يقول: "نتصوّر الشعب الفرنسي كشعب يضمّ الجائعين والنهّابين ونتصوّر حضارته على شاكلة سلوك نماذجه باعتبارها من الأكاذيب الهائلة التي افتُريَتْ لإخفاء عقليّة دنيئة هي عقليّة أصحاب المتعة (..) نتصوّر أنّ للحضارة الفرنسية مفهوما غريبا عن النزاهة والشرف وأنها حضارة فاسدة لا تليق بنا. وأخيرا فعندما يزعمون تلقيحنا غصْبًا بالثقافة الفرنسية تدعونا حركتنا الغريزية إلى رفضها بكلّ كراهيّة ويعظم شعورنا بقيمة حضارتنا الذاتية ويملأ قلوبنا"[3].

فالفرنسي "يأتي إلى البلاد التونسية بنيّة الإثراء والرجوع من حيْث أتى، فحالَمَا يجمع ثروتَه يعود إلى فرنسا حاملاً معه قطعة من تراث هذا البلد المسكين"[4]، و"بالرغم من جميع المبادئ المقدسة للعدالة وحقوق البشر، فبوسْع

---

1 تونس الشهيدة صص 279 – 280.
2 تونس الشهيدة صص 13 – 15.
3 م. س . ص 282.
4 م. س. ص 268.

الأوروبي ولا سيما الفرنسي أن يعتديَ على التونسي وأن يجْرحه أوْ يقتله"[1]، والصحافة الاستعمارية هي"صحافة الثلب والشتْم"[2]، ويُعْلن في يأس مِن الفرنسيّين: "كلّ أمَل في طِيبة الاستعمار الفرنسي أصبح من المستحيل التّفكير فيه، وأن المشاركة في ذلك العمل تعتبر خيانة لمصالح الوطن المقدّسة"[3].

كمَا يُفْصِح عن ضيَاع كرَم تونس وتسامحِها مع الآخر الأجنبي، وثقتِها فيه، وطِيبَة معاملتِها إيّاه، على مَرّ التاريخ. فـ"نهَمُ القادمين مِن جنوة قد تفاقَمَ فعمَدَ أولئك الضيوف الذين احتضنتْهُم البلاد التونسية الواثقة بهِمْ إلى خيانة حق الضيافة الممنوح إليْهم، فأقاموا حصونًا على الساحل الذي احتلّوه"، ويذْكر نكْران فرنسا لجميل تونس التي امتنعت عن إعلان الحرْب عليْها حينما طلب بونابرْت (ت 1821) منْها ذلك، وقال الباي حينَها: "إنّ الفرنسيّين الذين جاؤوا إلى بلادنا قد وضَعوا ثقتَهُم في وعودنا فهُم بالنسبة لحقوقهم متساوون مع التونسيّين وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الرعايا الفرنسيّين المقيمين بالبلاد التونسيّة غير مجنّدين ولمْ يشْهروا الحرب علينا وبناء على ذلك فلن نستوْليَ على سفنهم التجارية التي تنقل بالنسبة لجزء كبير من حمولتها بضائعنا"، ووضع الباي الرعايا الفرنسيّين تحت حمايته. ولكنّ تونس، مع انتصاب الحماية، ووضوح الشهوات الاستعمارية المهيمنة، وبروز الصحافة الخادمة لركاب بعض الرأسماليّين من أصحاب المصالح، وارتفاع أصوات الحاقدين من السياسيّين الاستعماريّين ومن رجال المال المأجورين، ليغطّوا على سرقاتهم واختلاساتهم، كلّ هذا علّم التونسيّين "كلمة تعصّب ولوّح بها أمام الرأي العام الذي أصابَه الفزع، وسخِط على كلّ هذه المظالم"[4]...

وقد كانت سياسةُ "اليد الممدودة" خيرَ تفعيل للموقف اللّيّن الذي عاملتْ به النخبةُ الوطنية فرنسا في أوّل القرن. فقد شارك التونسيّون في المؤتمر الذي نظّمتْه جمعية "الاتحاد الاستعماري الفرنسي" وانعقد بمرسيليا من 5 إلى 9 سبتمبر 1906، وكان الهدف منه هو التعرّف إلى أهم القضايا المطروحة في المستعمرات

---

1 م. س. ص 271.
2 م. س. ص 270.
3 م. س. ص. ن.
4 م. س. ص 276.

الفرنسية والبحث عن الحلول الملائمة لها. وقد ساهم رئيس الجمعية الخلدونية محمد الأصرم (ت 1925) بأربع عشرة مداخلة من جملة اثنتيْن وعشرين تتعلّق بالبلاد التونسية، وتناولتْ إحدى المداخلات "وسائل التقريب بين الحامي والمحميّ"، فألحّ على ضرورة سياسة التشريك بين أبناء البلديْن عوض الإقصاء، ودعا إلى المساواة عند الانتداب في السلك الإداري، وإلى أنْ يُساهم التونسيون في إدارة بلادهم والحياة العامة، وإلى حضورهِم في الهياكل التمثيلية، وإلى إعادة العمل بدستور 1861، وإلى نشر التعليم العصري بما في ذلك التقني والمهني. ولمْ تناد الحركة المطلبية في هذا المؤتمر ولا خارجه، خلال هذه الفترة، بالاستقلال، ولمْ تضعْ نظامَ الحماية محلّ جدل بل كلّ ما طالبتْ به هو تطبيق ما جاء في معاهدة باردو. وقد كان من خطاب البشير صفر (ت 1917) في حفل تدشين "دار التكيّة" في 24 مارس 1906 قولُه: "إنّ المسلمين بهذه الديار يقدّرون ما قامت به دولة الحماية من الإصلاحات النافعة حقّ قدْرها، ويَسرُّهُم أيضا ما يروْن مِن المساعي الدوليّة في توسيع دائرة الأعمال الخيْريّة، غير أنّ ممنونيّتهُم تكون أعمّ وأشمل لو أضافت الدولة إلى عنايتها الحالية بإغاثة المصاب (..) وأملنا وطيد في أنّ دولة الحماية لا تلْبث أن تتوِّج باتخاذ تلك التدابير هيكل الترقيات التي أحسنتْ بدايتَها في هذه الديار، وبذلك تنال ممنونيّة التونسيّين خصوصا ومودّة واستحسان المسلمين عموما". وورد في رسالة مفتوحة وجّهها علي باش حامبه (ت 1918) إلى المقيم العام في 7 فيفري 1907: "نحن نقول بأنّنا أصدقاء صرَحاء ومخلصون لفرنسا فيُجيبنا بعض الفرنسيّين: إنّكم تكوّنون حزبا وطنيًّا جديدا، فأنتم بالتالي مناهضون لفرنسا. إذا كان هذا هو مفهوم الوطنيّين فنحن لسنا كذلك (..) ولكن إذا كان المقصود بالوطنيّين أولئك الرجال الذين يطمحون إلى الترقية المعنويّة والفكريّة لمواطنيهم ويبحثون عن تحسين وضعيّتهم المادّيّة ويرفضون التعصّب والظلم فنحن بلا شكّ وطنيّون نقول ذلك عاليًا ونتشرّف به"[1].

وينعقد مؤتمر شمال إفريقيا الاستعماري بباريس في 10 أكتوبر 1908 ليكون الحلْقة الأخيرة في "سياسة اليد الممدودة"، لما أبْدتْه سلطة الحماية من المماطلة

---

1 توفيق العيادي: حركة الشباب التونسي (1907 – 1912). ضمن: تونس عبر التاريخ. م. س. ج 3 صص 65 – 74.

والمغالطة. ففرنسا تخشى، إنْ هي حقّقت مطالب إصلاحِ التعليم، وتشريكِ التونسيّين في أخذ القرار، وتسهيل دخولهم الإدارة، وإنعاشِ قوى الإنتاج المحلّيّة، نماءَ الشعور الوطني، وتعاظمَ ثقة التونسيّين في أنفسهم، فيكون التمرّد والتحرّك نخبويّاً وشعبيّاً. وواجهت حركة الشباب التونسي (1907 – 1912) معارضة قوية من قِبَل غلاة الاستعمار مما جعل حكومة الحماية لا تعير اهتماما لأيّ مطلب قدّمه بعض أعضاء الحركة في المؤتمر، وذلك رغم تجاوب الأوساط اليساريّة والليبرالية الفرنسية معهم. ذلك أنهم لم يتهجّموا على نظام الحماية في حدّ ذاته ولا على حقوق المعمّرين في تونس بل على امتيازاتهم وتصرّفاتهم بما في ذلك التجاوزات المتكرّرة. وفشل التونسيون في حمل المستعمِر على اتباع سياسةٍ تتّسم بالاعتدال وتعمل على تحسين الحالة التونسيّة[1].

وبدأت مرحلة التصعيد ضدّ الاحتلال بإضراب طلبة جامع الزيتونة في أفريل 1910 للمطالبة بإصلاح التعليم الزيتوني. وكان لغزْو طرابلس من قِبَل القوّات الإيطالية، أثرُه في تحريك النزعة الوطنية والقوْميّة، فأسّس علي باش حامْبه بمعيّة عبد العزيز الثعالبي جريدة "الاتحاد الإسلامي" لدعوة المسلمين إلى التكتّل والوقوف في وجه الهيمنة الأوروبية، وللردّ على المقالات العنصرية التي تنشرها جريدة "الوحدة" صوت الجالية الإيطالية في تونس، وللتنديد بعدم التزام حكومة الحماية بموقف الحياد الذي أعلنتْ عنه من قبْل. ونظّمتْ حركة الشباب التونسي حملة واسعة لجمع التبرّعات لصالح الهلال الأحمر العثماني وإعانةِ بعض الضبّاط الأتراك والمتطوّعين التونسيّين على الالتحاق بجبهة القتال وتمْكينِهم من بعض العتاد الحرْبي. وكان لسقوط الشريط الساحلي من طرابلس الليبية بين أيدي الإيطاليّين وقْعُه الشديد وساهم في تفجير أحداث الزلاّج في 7 نوفمبر 1911 التي واجه فيها قرابةُ الثلاثة آلاف مسلم مئاتِ الجنود والشرطة الاستعمارية، وذهب ضحيّتَها عشرات الشهداء والجرحى. وفي 8 فيفري 1912 انطلقت أحداث الترامْوايْ، وأسفرتْ في 13 مارس 1912 إيقاف سبعة عناصر ونفي أربعة منهُمْ وهُمْ: علي باش حامْبه وعبد العزيز الثعالبي ومحمد النعمان وحسن القلاتي[2].

---

1 العيادي: م. س. صص 72 – 73.

2 العيادي: م. س. صص 75 – 81.

لقد كشف الثعالبي عن انخداع التونسيّين بما أطلقتْه فرنسا من الوعْد بمنْحِهِم استقلالَ بلادهم، ويذكّر، في سياق عرض المطالب الوطنية، بأن التونسيِّين بقتْلاهم وجرحاهم المشاركين في الحرب إلى جانب فرنسا كانوا قد قدموا خدمة للفرنسيّين وانتظروا مكافأتهم. من أجل ذلك طالب الشعبُ التونسي – حسب الثعالبي– من الشعب الفرنسي أن يردّ له ثمرة الانتصارات التي أحرز عليها بعناء، ضد الحكم المطلق، وهي تتمثّل في حرّياته وتنظيمه الدستوري المقام على المسؤولية والتفريق بين السلط الاجتماعية. فتونس قدمت خمسة وأربعين ألف قتيل وجريح ضحّوا بحياتهم لحماية وجود مستعمِرِهم[1].

لقد استعرض الثعالبي مصالح الحكومة في عهد الحماية ليبيّن "مقدار فظاعة الاضطهاد والإرهاب الموجّهيْن ضدّ المجتمع التونسي عن طريق الكاتب العام للحكومة الذي يجمع بين السلطة الإدارية والسلطة التشريعية والقضائية"، كاشفا عن الفراغ القانوني والتشريعي والدستوري المتعمَّد. وينتقد "أعْوان الحكومة" من التونسيّين الذين يحتكرون امتيازات النفوذ، ويستغلّونه لمصالحهم الشخصية، ويحذقون فن ابتزاز أموال منْظوريهم بمرأى من السلطة العليا. وهُم يسْدون الخدمات للاستعمار ويُغرقون في فسادهم الإداري والمالي والقضائي العدْلي[2].

ويتكلّم عن الابتزاز الذي يطغى على الأوساط الحكومية، وعن أعضاء الحكومة الذين يُعيَّنون، بعدما تثبت سرقاتُهُم، في وظائف أخرى سامية على عين المكان، ويرتقون إلى رتبة أعلى بفرنسا عوض أن يُودَعوا السجن[3].

وقد سكت الثعالبي تماما عن تجاوزات البايات الذين أغرقوا في تأمين مصالحِهِم الشخصية وتكديس الثروات، وانغمست حاشيتُهم في نهب الأموال العامّة، واشتدّ الضعف المالي بهروب اللزّام العام محمود بن عياد (ت 1880) إلى فرنسا سنة 1852 حاملا معه مبلغا ماليًّا كبيرا وتاركا على عاتق الدولة ديْنا

---

1 تونس الشهيدة صص 291 – 292/ قارن ما يُورده الثعالبي من إحصائيات بما أثبتَه: محمد لطفي الشايبي: الحزب الحرّ الدستوري التونسي (1920 – 1934). ضمن: تونس عبر التاريخ. م. س. ج 3 ص 83.

2 تونس الشهيدة صص 47 – 55.

3 م. س. ص 282.

من صنْعه بمبلغ عشرين مليون ريال أيْ حواليْ ضعف معدّل المداخيل السنويّة للخزينة. واشتدّتْ ظاهرة الاختلاس والتبذير في إدارة الجباية وفي تطوّر طريقة عيش الفئة الحاكمة[1]. كما استغلّ مصطفى خزندار (ت 1878) صلوحايته التي منَحه إياها محمد الصادق باي، وهو الذي كان الوسيط في قروض الإفلاس بقرض داخليّ التمويل سنة 1862 وبقرض خارجيّ التمويل سنة 1863، وأوْغل هو وفريقه في الإثراء غير الشرعي وتمكن مدير المالية اليهودي نسيم شمامة (ت 1876) من الفرار إلى إيطاليا محمّلاً بالأموال الطائلة المختلَسَة.

ولا تزال فكرة الاقتراض، إلى زمن حكومة "الترويْكا" في 2012 هي المنْجاة آنيّاً مع التعامي عن انعكاساتها السلبيّة.

فقد بيّن الخبير الاقتصادي عز الدين سعيدان أنّ القروض الخارجية بلغت مستوى 3500 مليار من المليمات، وهو رقم كبير إذا ربطناه بالوضع الاقتصادي الصعب الذي تشهده تونس، ويضيف: "في اعتقادي عوض التعويل على الاقتراض الخارجي بصفة كبيرة كان من الأجدى تغذية مخزون البلاد من العُمْلة الصعبة من خلال دعْم الصادرات وفي صورة اللجوء إلى الاقتراض يجبُ أن يكون مدْروسا لأنّ كلفته مرتفعة جدًّا بين نسبة الفائدة وخسائر سعْر العمْلة ورغم القروض الجديدة فإنّ مخزون البلاد من العمْلة الصعبة انخفض إلى مستوى قياسي سنة 2012: 94 يومَ توريد، بعد أن كان في حدود 147 يومَ توْريد سنة 2010، علْما وأن الخطّ الأحمر هو: 90 يوْمًا"[2].

ويُثْبت الزعيم الثعالبي في سياق التّحريض على مقاومة الحيْف الاستعماري، أنّ نظام العدْليّة بالبلاد التونسية واقع تحت الظلم وانخرام الأمن، وهو من أقوى "وسائل الحكم"، وأسباب الاضطراب الاجتماعي. فالمحكمة الشرعية، في عهد الحماية، أداة لنهب أموال التونسيّين، ولتقويض نظامهم الاجتماعي. ولا وجود في العدلية المدنيّة لمجلات قانونية ولا لنصوص تشريعية. و"الوزارة" هي الإدارة المركزية للمصالح العدليّة، وهي من جهة أخرى محكمة الاستئناف بالنسبة إلى محاكم الآفاق وهي أخيرا محكمة للجنايات وللنقض والإبرام،

1 يحيى الغول: جذور الحماية الفرنسية. ضمن: تونس عبر التاريخ. م. س. ج 3 ص 12.

2 جريدة الصحافة بتاريخ 21 نوفمبر 2012.

وتعمل هذه الإدارة تحت سلطة مدير الأقسام العدْليّة الراجع بالنظر إلى الكاتب العام للحكومة والمعيَّن بأمر من رئيس الجمهورية الفرنسية، وتشتمل على خمسة مكاتب. وبوصْف العامل (يعني القايد وقْتَها والوالي، تقريبا، بتعبيرنا اليوم) هو ضابط الشرطة العدْليّة فإنّه هو الذي يتولّى إدارة البحث في القضايا المعروضة، يقول الثعالبي: "وهذا السلوك هو في حدّ ذاته أمر غير طبيعيّ لأنّه يستدعي تكليف أعوان إداريّين بعمليات عدليّة"[1]، ويضيف: "ولا ننسى أنّ مدير الأقسام العدْلية هو موظّف فرنسي معيّن من طرف رئيس الجمهورية الفرنسية وهو في نفس الوقت قاض ورئيس القضاة الذين تتركب منهم هيئات محاكمنا وهو أيضا القائم على الحق العام[2]، فلا وجود لاستقلال القضاء ولا لحياد إدارة. وليس للقانون في عهد الحماية صفةُ إلزاميّة بل دلالية فحسب. ولا يقيّد هذا القانونُ القاضيَ الذي هو "المُشرِّع" في الآن ذاته. وفيما يتعلّق بشؤون الملكيّة فإنّ إدارة الحماية -حسب الثعالبي- أصبحت ماسكة بالسلطة القضائية، إلى جانب احتفاظها بالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. وإجمالا فإن فرنسا لا تخفي نواياها في تطويع القضاء باعتباره عندها "مِن أفْضل وأضْمن أدوات الحكم"، ولكوْنه أيسر السبل في تحقيق المنافع لفائدة الدولة الحاميَة"[3].

من أجل ذلك طالب الزعيم عبد العزيز الثعالبي بإقامة سلطة قضائية مستقلّة، وبأن تكون العدْليّة نابعة من السيادة التونسيّة، وبإعادة تنظيم المحاكم التونسية، وبتحويل المجلس العقاري المختلط إلى محكمة تتألّف من قضاة حقيقيّين مستقلّين، وبإصدار عاجل مجموعة كاملة من المجلات القانونية[4].

وليس أدلّ على فسادٍ من هذا القبيل، أصاب الجهاز القضائي في عهديْ بورقيبة وبن علي، مِن اعتماد سياسة المساومة والضغط، واستخدام سلاح الشيْطنة والتجريم، وتهيئة المحاكمات غير العادلة والغاضّة الطّرْف عن الممارسات السجنيّة البشِعة، وغير القانونية، واللاّ إنسانية والمنتهكة لأبسط

---

1 تونس الشهيدة ص 99.
2 م. س. ص 104، وانظر: الفصل السابع: العدْليّة. صص 85 – 112.
3 م. س. ص 105.
4 م. س. صص 296 – 297.

حقوق الإنسان، والتي سُلّطتْ على المعارضين من اليوسفيّين والقوْميّين والبعثيّين واليساريّين والنقابيّين والإسلاميّين والحقوقيّين، لإخماد أصواتِهم، وتكميمِ أفواهِهم، وترْهيبهم، والانتقامِ منْهُم، وإظهارِهِم على أنهُم مجرمون، ومخالفون للقانونِ، ودعاةُ عنَف وعصيان مدني، وباعثُو بلبلة وفتنة[1].

ولئن غادرت قوّاتُ الاحتلال الفرنسي البلادَ التونسية، فإنّ السياسة الاستعمارية الاستبدادية ظلّتْ ضاربة بكلْكلها في الدولة المستقلّة، فلمْ يكن لمعنى "الجُمهورية" في دولة الاستقلال إلا الاسْم، فالزعيم بورقيبة كان الماسك بالسلطات الثلاث، دون اعتبارِ لاسْتقلالية البرلمان، ولا لاستقلالية القضاء، ولمْ تكن الانتخابات الرئاسية والتّشريعية والبلدية إلا شكْلا فارغا من المحتوى الديمقراطي النزيه الذي يجسّم سلطة الشعب. وابتُدعتْ فكرة "الرئاسة مدى الحياة" التي أقرّها بورقيبة سنة 1975 كيْ يتسنّى له توظيف الصراع حول خلافته منذ بدايته سنة 1967، لتدعيم الحكْم الفردي الذي لا يعترف بأيّ شكل من أشكال المشاركة أو المحاسبة والمراقبة[2]. وكانت حساباتُ الحزب الحاكم المهيْمن ومصالحه، مع بورقيبة وبن علي، هي التي تتحكّم في الإدارة وتقضي على حيادها. وكانت وظيفة الوُلاة والمعتمدين والإطارات الإدارية العُلْيا، سياسيةً بالأساس، ويتدعّم ذلك بدوْرهِم الأمْني الذي يقتضي تتبّع المُعارضين وغير المصطفّين. ولعلّ الشرفاءَ مِنهُم – وهُمْ قلة– استطاعوا بصعوبة بالغة أن يُخْلصوا لعملهم الإداري المحْض. وقد أدخل المجلس الوطني للحزب الدستوري، في الفترة البورقيبيّة، تحويرات جوهرية على المشهد السياسي التونسي في اتجاه تركيز نظام شمولي فسح المجال لظهور حُكْم فرْديّ تطوّر مع الوقت مستفيدا من خدمات طبقة سياسية منغمسة على امتداد عشرين سنة في صراع محموم على الخلافة. وإثر انتهاء أشغال المجلس الوطني لحزب الدستور أصبح ممثل الحزب بالولاية هو ممثّل الدولة بها أي إنّ الوالي هو في نفس الوقت رئيس لجنة التنسيق الحزْبي، ويُعيّن كاتبُها العام مِن طَرَف الديوان السياسي، أما بقية أعضاء لجنة التنسيق فقد أصبحوا أعضاء قارّين كاملي الحقوق بمجلس الولاية بمقتضى قانون 3 ديسمبر 1963، ويضم المجلس،

---

1 غيلوفي: م. س. ص 76.

2 عبد الجليل بوقرة: الدولة الوطنية (1956 – 1987). ضمن: تونس عبر التاريخ. م. س. ص 195.

إضافة إلى الوالي وأعضاء لجنة التنسيق، ممثلي "المنظمات القومية" والهيئات البلدية. وبذلك زالتْ كلّ الحدود بين مؤسسات الدولة وهيئات الحزب[1].

ولمّا جاء نظام بن علي استشرى الفساد "الخفيّ" في تونس، وأصاب مكوّناتها الثلاثة:

* كامل مفاصل الدولة من سلط عمومية تنفيذية وتشريعية وقضائية وعدد من الجماعات العمومية وإدارات عمومية وأحزاب برلمانية ومؤسسات إعلام واتصالات.

* الجسم الاجتماعي بجمعيّاته ومنظماته المهيكِلة له على غرار الاتحاد الوطني للفلاحة والصيد البحري والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والاتحاد العام التونسي للشغل..

* الجسم الاقتصادي والمكوّن خاصّة من المركّبات الصناعية والمنجميّة والفلاحية الكبرى للدولة والمؤسسات والشركات العمومية والخاصة والبنوك والدواوين وغيرها المساهمة في الدورة الاقتصاديّة للبلاد على مستوى القطاع المالي أو الإنتاجي أو التجاري والخدماتي بصورة عامة[2].

وحسب تقرير اللجنة الوطنية لتقصّي الحقائق حول الرشوة والفساد الصادر بتونس في 11 نوفمبر 2011، فإنّ الفساد قد طال عديد المجالات الاقتصادية، ومن أهمّها:

- المجال العقاري.
- الأراضي الفلاحية.
- أملاك الهياكل العمومية.
- الصفقات العمومية.
- المشاريع الكبرى.
- الخوْصصة.

---

1 بوقرة: م. س. صص 188 – 189.

2 كمال العروسي: م. س. ص 6.

- اللزْمات.
- الاتصالات.
- القطاع السمعي البصري.
- القطاع المالي والبنكي.
- الرخص الإداريّة.
- الديوانة.
- الجباية.
- الإدارة والانتدابات.
- القضاء[1].

وقدْ قُدّرتْ الأموال التونسية المجمَّدة بسويسرا، بعد سقوط نظام بن علي، بـ 60 مليون فرنك سويسري أيْ ما يُعادل 94 مليون دينار تونسي[2].

كما أكّد الزعيم الثعالبي على أن السياسة الإدارية الفرنسية كانت تنتهج إقصاءَ كلّ مترشح تونسيّ تتوفّر فيه المؤهلات الكفيلة بتمْكينِه من إدراك مصالح وطنِه والدفاع عنها. ولا يستطيع الموظّف التونسي أن يرتقيَ إلى الوظائف السامية التي من شأنها أن تُطلعَه على شؤون الدولة. وفي المقابل تُسنَد الوظائف، المخصّصة للفرنسيّين بلا تمييز، إلى عدد من المهاجرين غير ذوي الكفاءة وأحيانا بعدم النزاهة. وتنصّ القاعدة التي اعتمدتْها الحكومة -حسب الثعالبي- على أن الموظّف التونسي لا يمكن أن يتقاضى إلا مرتّبًا أقل بكثير من مرتّب زميله الفرنسي وذلك في حالة التساوي بينهما في العمل والكفاءة بدعوى أن العمل الذي يقوم به التونسي أقل جودة من عمل الفرنسي وأنّ حاجات التونسي أقل من حاجات الفرنسي. وينضاف إلى هذه السياسة العنصريّة نظامُ الترقية الطبيعية الجائرُ الذي تفرضه الإدارة الفرنسية علي الإداريين المحلّيين. كلّ ذلك كان أهمّ أسباب حالة البؤس التي يعيشها الموظّفون. يقول الثعالبي:

---

1 م. س. صص 6 – 7.

2 م. س. ص 14، هامش 7.

"وهل لمزيد الاطلاع على ما تستنبطه الحكومة من مواقف إزاء الموظّفين التونسيّين؟ إنها أعْربت عن ذلك بكل وضوح أثناء إضرابات موظّفي وعمَلة التراموا ي بالعاصمة. فلقد عمدت الشركة إلى تقسيم أعوانها إلى ثلاثة أصناف: الفرنسيّين والأجانب والتونسيّين. وخصّت تلك الأصناف بمرتبات ومكافآت تتفاوت فيما بينها تفاوتا فظيعا. وبمناسبة الترفيع في منحة غلاء المعيشة واعتمادا على المبادئ المذكورة لم تَمنح الشركة التونسيّين إلا 0.75 فرنك، بيْنما كان نصيب الفرنسيّين 1.50 فرنك، والإيطاليّين 1.25 فرنك. وقد استاء الرفقاء الفرنسيون لهذه المظلمة فتضامنوا مع الغاضبين وأعلنوا الإضراب العام حتى يتحقّق للجميع التساوي في الأجر عند التساوي في العمل"[1]، فلم يجْحد الثعالبي فضل النقابات الفرنسية التي كان لها "موقف فاضل ونزيه للغاية" افتتحت به "عهدًا من الأخوّة الاجتماعية الحقيقية والسليمة" وتحققتْ به المساواة في منحة غلاء المعيشة[2]. وقد طالب الثعالبي بالمساواة بين الجميع أمام القانون وأمام الوظائف العمومية، وبحقّ التونسيّ مهما كانت ديانته ومهما كان الجنس الذي ينتمي إليه في المشاركة في جميع مناظرات الوظائف العموميّة ولا يُحدّد حقوق كلّ أحد إلا المقدرة والكفاءة[3].

ولعلّ الإدارة التونسية، رغم ما قدّمته من خدمة لا تُقدَّر بثمن في أصعب فترات تونس خلال اندلاع ثورة 2011، من حيث ديمومتُها وسلاستُها ووطنيّةُ موظّفيها، مما يدلّ على عراقة عاداتها الطيّبة في سيْر العمل وأداء الواجب، وعلى تماسك هياكلها ومصالحها[4]، فإنها لمْ تتعافَ مِن عاهاتٍ كثيرة ظلّت تلازمُها رغم مرور أكثر من نصف قرن على استقلال البلاد. فكان من مطالب ثورة 14 جانفي 2011:

---

1 تونس الشهيدة صص 44 – 45.

2 م. س. ص 45.

3 م. س. ص 294.

4 ومن العجيب أن نسْمع زعيم حركة النهضة راشد الغنوشي يتّهم الإدارة التونسية، بعد الثورة، بأنّها "مُلَغَّمَة" ببقايا النظام السابق!!، وأنّ وزراء الترويكا لمْ يأمنوا على تنفيذ برامجِهم من الموظّفين!!.
ارْجِعْ إلى الفيديو المسرَّب لحديثٍ بين الغنوشي وعدد من "السلفيّين"، وقد نشرته جريدة المغرب مكتوبًا في 12 أكتوبر 2012، ص 5.

* مراجعة بعض قوانين الوظيفة العمومية[1]، وتشبيب الإدارة التونسية وتأهيلها باعتماد مبدإ الكفاءة لا الولاء والانتماءات الحزبية والإيديولوجية.

* تنسيب الحوافز المادّيّة بالمستوى النوْعي والكمّي للخدمة المسداة مع الاستئناس بتجارب الدّول المتقدّمة في مجال تسيير الإدارة الرشيد.

* التفكير في آليّة لمتابعة الأداء الإداري والمالي والتنفيذي للمشاريع الجهوية والمحلّيّة حيث يكون مجلسٌ جهويٌّ منتخَبٌ وحريصٌ على التزام الشفافية.

* إعادة تبويب ميزانية مصاريف الدولة، مِنْ خلال الحدّ من مصاريف شراء السيارات الوظيفية ومستلزماتها من أوراق إدارية وضمانات ومقتطعات بنزين وصيانة وتصليح، ومن خلال القطع مع سياسة "المخزن" الاستعمارية التي مورست في الإدارة التونسية وتهدف إلى "إحلال مبدإ التنافس بين إطارات الوظيفة العمومية في خدمة الحاكم المستبدّ والتفنّن في تفريخ سياساته الجائرة في المجتمع"، وتخصيص الاعتمادات في ذلك لإدماج عشرات الآلاف من المعطّلين عن العمل – من حاملي الشهادات الجامعيّة البالغ عددُهُم، إلى موفّى الثلاثية الثانية لسنة 2011 حسب إحصائية المعهد الوطني للإحصاء: 704900 – في سلك الوظيفة العموميّة.

* إعادة النظر في سلّم الأجور للقطاعيْن الخاصّ والعام بما يتماشى مع مفهوم العدالة الاجتماعية المنصفة والرفع من المستوى المعيشي للمواطن التونسي أيْنما كان[2]. فمن المشاكل التي أفرزت الاضطرابات الاجتماعيّة أنّ النموّ في الأجور لم يكن يتماشى مع الزيادة في الأسعار مما عمّق معضلة غلاء المعيشة، رغم أن الناتج الداخلي الخام بلغ سنة 2009: 48.972 مليار دينار، وهو ما يعني أن تونس أصبحتْ أغنى من ذي قبْل. ولكنّ فئة واسعة من المواطنين أُرهِقتْ بالمديونية من أجل توفير الضروريات الاستهلاكية، وأنّ 10 بالمائة من أغلب أغنياء تونس يستحْوذون على 30 بالمائة من الناتج الداخلي الخام، بينما 30 بالمائة من الأكثر فقرا في تونس ليس لهم إلا 10 بالمائة من الناتج الداخلي

---

1 انظر: شريف (صلاح الدين) وكمون (ماهر): الموظف في القانون التونسي. ط. دار إسهامات في أدبيات المؤسسة 1999.

2 العروسي: م. س. صص 10 – 11.

الخام. إضافة إلى أنّ الضرائب تعمّق هذا التباين عوض أن تعدّله، وأنّ حصيلة الأداءات متأتية أساسا من المستهلكين والطبقة الشغّيلة لا أصحاب الثروات الطائلة وأصحاب النفوذ[1].

أما في مجال التعليم فقد سجّل الثعالبي أن التعليم الوطني قد تعرّض منذ سنة 1881 إلى أقسى ضروب الاضطهاد، مبيّنا أن الحكومة عوض أن تساعد على تطوير المؤسسات القائمة بالبلاد عمدتْ إلى ضرْبها في الصميم، وتجاهلتْ معاهد التعليم العربي، وعارضتْ كلّ محاولة للقيام بإصلاحات جدّيّة صلب هذه المؤسسات التعليمية، وألْغتْ الاعتمادات المالية المخصصة لها، وكان دعمها محْدودا ولمْ يكنْ إلا تحت الضغط الشعبي. وغرَس التعليم الرسمي في نفوس الناشئة "احتقار حضارة آبائهم وتاريخ وطنهم مع حشو أدمغتهم بعبارات فرنسية لا يفقهون معناها ولا مرماها إلا من خلال كلمات عربية ذات المعنى المستهجَن". وقد سعتْ حكومة الحماية بالتوازي مع ذلك، أوّلَ الأمر، إلى "فرنسة" التونسيّين عن طريق تعليم اللغة الفرنسية "كلغة قوميّة" بغية "الإدماج"، لكن سرعان ما تراجعتْ عن ذلك تحت ضغط المعمّرين إرضاءً لـ"شهواتهم المادية الشرسة"، فكان "أوّل ما قامت به الحكومة هو حذف اللغات الأجنبية من برامج المعهد الصادقي كما دعت الطلبة المتمتّعين بمنح إلى الرجوع من فرنسا حيث يمكن أن تكون لتأثير الفكر الفرنسي فيهم عواقب مؤسفة وربما وخيمة". وتمّ غلق المدارس الابتدائية الفرنسية التي يؤمّها أبناء التونسيّين. وتمّ تقنين سياسة التفرقة والميْز بين تلامذة المعهد العلوي. وعارضت الحكومة بكلّ شدّة الإصلاحات التي طالب بها المنتسبون إلى جامع الزيتونة. وعملت فرنسا إلى جانب ذلك، على التقليل من المعاهد الثانوية، وعلى منع إنشاء الكليات ومعاهد التعليم العالي، وحرمان الطلبة التونسيّين مِن المِنَح، وحرمان التونسيّين من الدخول إلى الإدارات الفنّية، ومِن تعاطي مهنة المحاماة صدًّا للطلبة من التوجه إلى كليات الحقوق والمعاهد التقنية العليا. إلى غير ذلك من مشاكل التعليم التي رصدها الزعيم الثعالبي في كتابه "تونس الشهيدة"[2].

---

1 معزّ السالمي: ماذا حدث في تونس، انتفاضة أمْ ثورة؟ محاولة لقراءة وتحليل. مجلة الحياة الثقافية العدد 220، 2011. ص 71.

2 تونس الشهيدة، الفصل السادس: التعليم صص 57- 83.

إنّه رغم تحقّق نسْبة عاليَة مشرّفة من الهدف الأساسيّ من الإصلاح التربويّ لدولة الاستقلال وهو التمدرس الكامل، فقد بقي قطاع التربية والتعليم في تونس منذ 1956 إلى ما بعد ثورة 2011، يعاني مشاكل قديمة متجدّدة وطارئة جديدة، جعلتْ النظام التربويّ عرْضة للتجاذبات الإيديولوجيّة والسياسيّة، ولِصراع المرجعيّات الفكريّة والثقافيّة، وللحسابات المصْلحيّة الضيّقة، ولمْ تظفر "الإصلاحاتُ التربوية"، عموما، بغيْرالإخفاقات، في المناهج، وفي البرامج، وفي تنمية الشخصية الوطنيّة المتوازنة، وتطوير الكفايات والمهارات والقدرات، وتحقيق الأهداف الفنية والمعرفية، وتحصيل النتائج المبتغاة عالميّاً.

وقد كانت هذه المحاولات المتتالية في ملاءمة المنوال التعليمي للمُبتغى محلّ جدل واسع، ما دفَع ببعضِهم إلى وصْفها بـ"الإفسادات والإرْباكات".

ففي الوقت الذي رأى فيه عبد الجليل بوقرة أن التعليم التونسي استفاد من قانون 1958 الذي استهدف إنشاءَ مدرسة جديدة، عصريّة، موحّدة، مجانية، في متناوَل كلّ التونسيّين مهما كان انتماؤهم الاجتماعي أو الجغرافي، مستوحاة من تجربة المدرسة الصادقية القائمة على الازدواجية اللغوية والثقافية، حيث ازدادت أهمية اللغة العربية في التعليم، في حين احتفظت اللغة الفرنسية بمكانة متميزة باعتبارها أداة تدريس العلوم الصحيحة وأغلب العلوم الإنسانية[1]، يذهب محمود الذوّادي إلى أنّ أغلبيّة التونسيّين، اليوْم، تلوذ بصمْتٍ شبْهِ كامل حيَال الإرْث اللغوي الثقافي الاستعماري الذي عمل نظام بورقيبة وبن علي على تجذيره في شخصيّتهمْ وفي مؤسساتهم وفي ثقافة المجتمع التونسي عامة، حيث أصبح معظمُهُم – شعوريًّا ولا شعوريًّا– يفتخرون بذلك الإرث وينادون بالإبقاء عليه وبصيانته. كلّ ذلك على حساب الاستقلال اللغوي الثقافي عن المستعمر الفرنسي.

ويرى الذوّادي أن مناداة بورقيبة وبن علي بصيانة الإرث اللغوي الفرنسي على حساب لغة البلاد وثقافتها هي شهادة على ضعف رؤيتهما للوطنيّة الحقيقية. وهو يدعو إلى ثورة تُطالب بإسقاط نظام التعليم الذي تهيمن فيه الازدواجية اللغويّة على تكوين التونسيّين في المدارس والجامعات قبل الاستقلال وبعده، وتضع مكانه نظاما تعليميًّا بديلا ملتزما بأخلاقيّات الثورة دائما على

1 بوقرة: م. س. ص 184.

كلّ معالم الازدواجية أو الثلاثية اللغويّة لكسب رهان الانتصار الحقيقي للثورة التونسية، إذ أن الشعوب الفاقدة لسيادتها اللغوية لا تستطيع التحكّم في التخطيط المستقلّ لصنْع مستقبلها الآمن على طول المدى. وهذا لا يعْني أبدا التخلّي عن تعلّم اللغات الأجنبية وفي طليعتها اللغة الإنجليزية لغة العلوم اليوم، بل يجب أن يصبح إتقان لغة أجنبية على الأقلّ من ثوابت المدرسة التونسية لكن دون أن تقود معرفة اللغات الأجنبية إلى إعادة نشر شبح الازدواجية أو الثلاثية اللغوية[1].

ويبيّن منصف وناس أنّ مراجعات بنْية النظام التربويّ والتعليميّ كانتْ دون المأمول، فلمْ توفّق في ربط المدرسة والجامعة بمحيطهما الاجتماعيّ وفي جعْلهما أداة مهمة في الارتقاء الاجتماعي وتحسين أوضاع الخرّيج وأسرته في الآن نفسه، ولمْ تساعد على مزيد تطوير المؤسّستيْن، بل تراجعتْ مستويات التكوين المدرسي والجامعي، ولمْ توفّر في الواقع تكوينا يضمن للخرّيجين أيَّ إشعاع فعليّ أو مساعدة على الحصول على موقع عمل في سوق الشغل. وعلى النقيض من كلّ هذا أنتجت المدرسة والجامعة في تونس أعدادا متزايدة من الشباب غير المؤهّلين للعمل أو بعث مشروع استثماري خاص. فتراكمت بذلك البطالة مولّدة حالات الإحباط والقلق والتوتّر وخاصة الشعور بانسداد الآفاق، هيّأت تدريجيا منذ أواخر التسعينيات من القرن العشرين لحالة الاحتجاج العارمة. ولذلك فإن المجتمع التونسي محتاج إلى مزيد الاستثمار في تدعيم النظام التربوي والتعليمي والتدريب المهني من خلال شراكة بين القطاعيْن الخاص والعام تحدّث هذا النظام وتطوّره وتؤمّن نجاعته التكوينية وخاصة التشغيلية. ويحتاج القطاع الخاص، وفق ذلك، إلى مزيد البرهنة على هذا الحرص على دعم النظام التعليمي والتربوي وعلى المساهمة في مدّه بالإمكانات الضرورية التي تضمن متانتَه، من جهة، وقدرتَه التشغيلية، من جهة أخرى[2].

ويؤكّد الزعيم عبد العزيز الثعالبي في مؤلّفه "تونس الشهيدة" على أن سياسة

---

1 محمود الذوادي: أيُّ معنى للثورة التونسية دون استرجاعها للسيادة المفقودة؟. مجلة الحياة الثقافية م. س. ص 18.

2 المنصف ونّاس: الانتحار حرْقًا أوْ كيف يمكن أن نستثمر في تحصين الشباب من التوتّرات؟. مجلة الحياة الثقافية م. س. صص 28 – 30.

التمييز والتضييق والرقابة الشديدة والشحّ الماديّ التي تعتمدها الحكومة الفرنسية، فإنّه لمْ يتمّ خنْق الحياة الاجتماعيّة التونسية ولا النشاط الثقافي التونسي، فبقدْر ما تزداد تلك السياسة مناهضة للتونسي ومعارضة لتطوّره الحرّ يزداد شعوره بالحاجة إلى الوجود. وفي مقابل ذلك فإنه ولئن أقرّ بانسياب الجمعيات الموسيقية والأدبية والتمثيلية والوداديات فيما بين سنتيْ 1904 و1912، فإنّه يستنكر حالة الحصار التي أقرّتْها فرنسا منذ 1912 على الإبداع والنشاط الثقافي "وحكمتْ بالشّلل على هذا الحماس البديع"، وانعدمت متاحف الفنّ التونسي، وأُلْغيَت اعتمادات صيانة المعالم الأثرية، "فتلك المتاحف وتلك المعالم وتلك الجمعيات الفنية والأدبية وكلّ مظاهر الفنّ التونسي يكون من آثارها إحباط سياسة حكومة الحماية وذلك بتمكين التونسي من الشعور بشخصيّته وبقيمته الفكريّة"[1].

وإنّه لَمِن الجدير بالمعالجة العاجلة غير الآجلة، حالُ الثقافة والإعلام والإبداع والنشاط الجمعيّاتيّ في تونس اليوم، فهذا القطاع الحيويّ ذو المسالك المتعدّدة والتأثير البالغ في الفكر والسلوك والمجتمع عامّة، كان ولا يزال، ضحيّة الحسابات السياسية، والتوظيف السمِج، والإلْجام، والتقتير، والتهميش، والإهْمال، وغير ذلك من المعوّقات التي تعمّق عزْلته وفقْره. فرغم وجود -مثلاً- ما يقارب 10 آلاف جمعية تونسية أو تزيد (وهو عدد يتجاوز نظيره في فرنسا!!)، فإنّ عدد المنتسبين إلى بعضها لا يتجاوز عدد أصابع اليديْن، وهي، في كثير منها، لا تُقدّم أيَّ خدمة للمواطن، ويحصل بعضها على التمويل العمومي وتستنزف أموال المجموعة الوطنية لإهدارها في أنشطة هامشية سياسويّة. ومن غير اللائق أن عدد الجمعيات النسائية إلى حدود سنة 2000 لايمثّل إلاّ 1.1 بالمائة من العدد الجملي للجمعيات. واللافت للانتباه أن الجمعيات تطوّرت عدديا ولكنّ نجاعتها بقيَت منقوصة لاعتبارات متعلّقة بطبيعة النظام السياسي والإداري في تونس. وكان بالإمكان جعل الحياة الجمعياتية فاعلا سياسيّا وثقافيا واجتماعيّا مشاركا للدولة ومؤازرا لها وقطْبا تنمويّا يوَفّر الشغل لطالبيه ويؤمّن المشاركة بكلّ معانيها ويشكّل صمام أمان من كلّ التوتّرات وينظم الاحتجاجات ويكون وسيطا ناجعًا بين الدولة والمجتمع

---

1 تونس الشهيدة ص 238.

ومخاطبًا كفؤًا لمكونات المجتمع المدني كما هو الشأن في فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا حيث التجارب الديمقراطية العريقة، كما كان بالإمكان الاستثمار في الحياة الجمعياتية وفي بناء المجتمع المدني لتجنّب كلّ أشكال التطرّف والعنف. كما كان من الممكن تحويل الجمعيات إلى قطاع يتوسط القطاعين العام والخاص ويعاضدهما في تأطير الشباب والإحاطة به وتشغيله وتنظيم تطلّعاته والإيفاء بانتظاراته أو الاندراج في المعارضة السياسية مثلما هو الشأن في المجتمعات الديمقراطية. فقد بلغ عدد الفرنسيّين الذين يشتغلون في القطاع الجمعيّاتي جزئيّا أو كليّا 12 مليون نسمة[1].

وليْست الحقوق الفكرية والسياسية والثقافية والحرّيات بأحسن حالاً، فهي عرضة للانتهاكات والتجاوزات، ولمْ تزل المطالبُ الشعبيّة والنخبويّة –إلى اليوْم– في هذا المضمار هيَ نفسها التي نادى بها الثعالبي قبل اثنيْن وثمانين عامًا:

– الحرية الفرديّة المضمونة بنجاعة والتي لا ينبغي أن تتعرّض لأيّ استثناء ما عدا الحالات الشرعية التي يُعْهد النظر فيها إلى مَحاكم الحق العام.

– حرية الشغل.

– حرية التجمّع.

– حرية القوْل.

– حرية الصحافة.

– حرّية التعليم.

– حق تقديم العرائض.

– عدم الاعتداء على حرمة المسكن والمكاسب الذي ينبغي أن يؤول إلى إلغاء الطريقة الحكومية المقيتة والمتمثّلة في مصادرة الأملاك[2].

ولئن تحقّق بعض هذه الحقوق والحريات، جزئيًّا أوْ كلّيًا، فإنّ البعض

---

1 وناس: م. س. ص 26.

2 تونس الشهيدة صص 293 – 298.

الآخر لايزال رهين التجاذبات السياسيّة والديكتاتوريّة الثوريّة الجديدة.

ونالَ قطاعُ الصحّة العموميّة، في النصف الأوّل من عهد الحماية، نصيبَه من تحْليل الثعالبي. فتكلّم عن محدوديّة ميزانية مستشفى عزيزة عثمانة المسمّى بالمستشفى الصادقي، وهو الوحيد بالعاصمة التونسية، وتزيد عنْه ميزانية المستشفى الفرنسي بقرابة الستّة أضعاف، ويستنتج الثعالبي "الظلم الصارخ في معاملة هذيْن المستشفييْن وينعكس هذا التحيّز على الحالة الصحّيّة التي هي غير مُرْضية بالبلاد وحتى في الأرياف"[1].

ويحْشد الزعيم الأرقامَ والإحصائيات ليستدلّ على استهانة فرنسا بصحّة التونسيّين وبحياتهم، لاسيما المعوزين مِنهُم، وليصوّر "وضعيّة المواطن الأهلي المحزنة"، ويختمُ بالقوْل، قبل عرض إحصائية في عدد وفايات مدينتيْ تونس والقيروان: "إننا ندرك أنه يُراد الشرّ لأراضينا، وأنّ دخول الإدارات العمومية محجّر علينا. ولكن لا ندرك ما هو الضرر الذي يمكن أن يلْحق مصلحة التعمير أو السيطرة الفرنسية من الحرص على صيانة وجودنا؟ فهل تكون الغاية النهائية للحماية هي القضاء علينا؟"[2].

ونسأل نحن بدوْرنا: ماذا قدّمت الحكومات التونسيّة المتعاقبة على امتداد أكثر من نصف قرن على جلاء القوّات الفرنسيّة؟.

لا يمكن تجاهلُ مكاسب دولة الاستقلال من مجانية العلاج، وتقريب مؤسساته من المواطن في مختلف جهات الجمهورية، وأنظمة التغطية والضمان الاجتماعيّيْن، وتركيز أسس أوّليّة متينة للصحّة الأسَرية وسلامة العمْران البشري[3].

كما لا يمكن التغافل عمّا قامتْ به الحكومة التونسية منذ تسعينيات القرن الماضي بإرساء عدّة مشاريع لدعم قطاع الصحّة العمومية منها:

* مشروع الصحة العائلية والسكان الذي أُنجز من أجل تدعيم الهياكل

---

1 م. س. ص 227.
2 م. س. ص 235/ وانظر: الفصل العاشر: الصحة العمومية. صص 223 – 235.
3 الأخضر نصيري: العائلة والمسألة الديمغرافية في التراث العربي الإسلامي — تونس أنموذجًا –. مجلة الحياة الثقافية العدد 215 صص 58 – 71.

الصحّيّة بالخطوط الأولى والحدّ من الفوارق بين الجهات وذلك بإدماج خدمات صحة الأم والطفل.

* مشروع الإصلاح الاستشفائي في المؤسسات الاستشفائية الجامعية لمجابهة أهم العوائق التي تعترض الهياكل الصحية العمومية في القيام بدوْرها المتمثّل في تحسين جدوى الخدمات الصحّيّة وتخفيف عبْء نفقات المستشفيات الجامعية التي تتحمّلها الدولة.

* المشروع القطاعي للصحّة لدعم المستشفيات الجهوية وتأهيلها، بهدف تحسين الخدمات الصحية والإحاطة بالمرضى وتقليص المتوافدين على المستشفيات الجامعية وتطوير النظام المعلوماتي وتطوير الطبّ الاستعجالي[1].

ولكن، لا علاقة للوضع المزْري الراهن بهذا البرنامج النظريّ المثاليّ.

فالواقع يكشف، كما ألمحْنا فيما سبق، أنّ وَفايات الأمهات عند الولادة لا تزال مرتفعة جدًا وفق تقرير منظمة الصحّة العالميّة، ومقارنةً بالأهداف المرسومة حيث تقدّر إلى سنة 2007، حسب المصرّح به، بحواليْ 48 حالة لكل مائة ألف حالة ولادة حيّة، 75 بالمائة من الوفايات كان من الممكن تلافيها، و55 بالمائة راجعة إلى نقْص العناية. وقد سعى المخطط الخماسي إلى تقْليص هذا النوع من الوفايات فلم تبلغ في نهاية سنة 2011: 35 حالة حسب البيانات الرسميّة التي شكّك البعض في مصداقيّتها[2].

ويستنتج الدارسون أن هدف تحسين جودة الخدمات الصحّيّة للمريض من خلال مشاريع الدعم والإصلاح للصحّة العمومية لا يزال بعيد المنال.

فالخدمات الصحية لرعاية الأمومة، كمًّا ونوْعًا، ضئيلة، وعدمُ المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الجهات (الشريط الساحلي والحدودي) لمْ يزلْ واقعًا مرًّا، وغالبُ الأطباء المتخصّصين المتخرّجين لا يرغبون في الخدمة بالمناطق الداخلية التي تشكو نقصا في الإطار الطبّي المتخصّص ونقصا في التجهيزات. أمّا إدارة المستشفيات وكذلك وزارة الصحة وأقسامها الإدارية غالبًا

---

1 محمود ذكار: الثورة من أجْل الصحّة، العيش في حياة صحّيّة كريمة حقّ أساسيّ من حقوق الإنسان. مجلة الحياة الثقافية عدد 227، 2012، ص 34.

2 م. س. صص 34 – 35.

ما تُسيَّر من قِبَل أطباء لم يتكوّنوا في العمل الإداري، و"تطبيبُ الإدارة واقتحامُها من طرف الأطباء يُعَدّ عائقا من العوائق أمام التقدّم في المجال الصحّي ولا يمكن تطوير خدماتنا الصحّيّة إلا بخروج آخر طبيب من إدارة المؤسسات الصحّيّة كما هو الحال في فرنسا"[1].

وتثبت الدراسات أن الأخطاء الطبّيّة، البالغ بعضها حدّ الوفاة، في تونس، قد تحوّلت إلى ظاهرة بدأت تبرز بشكل واضح خلال السنوات الأخيرة، وهو ما يدلّ عليْه تنامي عدد قضايا التعويض المادي المعروضة على القضاء المدني والقضاء الإداري. وفي غياب إطار تشريعيّ خاص بمسؤولية الطبيب في تونس عن الأخطاء والتقصير، واعتمادًا على فقه القضاء والقضاء المقارن، فإن الأخطاء الطبية وما تسبّبه من أضرار مادية ومعنوية تُحَدّد بإثبات نوع من الإهمال والتهاون وعدم التنبّه وعدم الاحتياط أي ما يخالف واجبات الطبيب تجاه المرضى المنصوص عليها في مجلة واجبات الطبيب، وكذلك تُحَدّد بمدى قيام أركان المسؤولية العقدية أو التقصيرية (الخطأ والضرر والعلاقة السببية) المنصوص عليها بمجلة العقود والالتزامات[2]. وتنضاف إلى هذه المشاكل التجاوزات التي تحصل بمقتضى نشاط الأطباء الخاص التكميلي، مما حدا بوزارة الإشراف أن تصدر منشورين اثنيْن خلال سنة 2011. فغالب الأطباء لا يكتفون بحصّتيْن في الأسبوع بل امتدّ نشاطهم الخاص وخلافا للأوامر المنظمة للنشاط التكميلي كامل أيام الأسبوع، متخلّين أو متباطئين في حضورهم بالمستشفى. وقد شهد عدد الأطباء المرخّص لهم لمارسة هذا النظام التكميلي الخاص من الأساتذة المحاضرين والمبرزين والأساتذة في الطبّ والاستشفائيّين الصحّيّين العاملين بمستشفيات المناطق الداخلية ارتفاعا بالغا ولم تكن جلّ هذه التراخيص تسند على قاعدة معايير موضوعية بقدْر ما كانت تُسند مباشرة بقرار من وزير الصحة بمقاييس ضيّقة كالولاءات الحزبية وغيرها. إلى جانب استغلال بعضهمْ لموارد المستشفى المادية والبشرية لحسابه الخاصّ، وتحويل المرضى إلى عياداتهم الخاصة للترفيع في مكاسبهم المادّية. وكانت لهذا النشاط وهذه الممارسات تداعيات وخيمة على المنظومة الصّحّية برمّتها، "من ذلك ظهور

---

1 م. س. ص 37.

2 م. س. ص 40.

خدمات صحّيّة متوازية داخل المستشفيات العمومية واحدة موجّهة للفقراء العاجزين على تحمّل أيّ مصاريف للعلاج وأخرى للأغنياء القادرين على دفع معلوم تلك العيادات والفحوصات التي يمارسها أولئك الأطباء في إطار نشاطهم الخاص مما ساهم في تعميق الفوارق الاجتماعية ليس داخل المجتمع فحسْب وإنما داخل المستشفى بصفته مرفقا عاما يُفترض أن يسود فيه مبدأ المساواة بين المواطنين. فأصبح القادرون على الدفع يتمكّنون من إجراء الفحوصات آنيًّا ويتمكنون من كلّ التجهيزات المتوفرة لهم دون سواهم أما العاجزون عن الدفع فيُضرب لهم موعد بعد مدّة وفي ظروف غير متساوية وبتجهيزات معطّبة أو غير متوفّرة. وتحوّلت الصحّة بذلك من شعار الصحّة للجميع إلى الصحّة لمن يدفع أكثر، وغابت أو تكاد تلك المبادئ الإنسانية التي قامت عليها مهنة الطب.."[1].

وقد تورّط بعض الأطباء في ارتكاب عمليات وهميّة مكّنتْهُم من استخلاص عشرات آلاف الدنانير من خزائن الصندوق الوطني للتأمين على المرض على بغيْر حقّ، وهو ما أثبته الخبراء الماليّون للصندوق الذي بادر إلى جملة من القرارات الفوريّة بفسخ التعاقد –وقتيّاً– مع الأطباء المشار إليهمْ وفق إجراءات[2].

إن هذه الوضعيّة التي لا تُحْسَد عليها الصحّة العمومية في تونس، قبل الثورة وبعْدها، بالتأكيد، ليس وراءها نيّات استعماريّة عنصريّة مُبَيَّتة، كما في عصر الزعيم الثعالبي، ولكنّ السؤال الملحّ: ماذا كسبَتْ البلاد حينما استردّتْ حكْمها بيدِها؟!!، وهل الخطرُ من الخارج فقط، أمْ أنّ أبناء البلد هُمُ "الاستعماريّون" بحقّ، حينما ينساقون إلى مختلف أوْجُه الفساد بأنانيّتهم وانتهازيّتهم وبانعدام وطنيّتِهم ومسؤوليّتِهم أو بضعفهما؟. في موضوع آخر، توسّع الثعالبي، بشكل لافت، خلال كتابه "تونس الشهيدة"[3]، في تشخيص الحالة الاقتصاديّة والماليّة والتنمويّة المتردّية التي فرضها الاستعمار الفرنسي على البلاد التونسية، وخلاصة ذلك فيما يلي:

---

1 ذكار: م. س. صص 38 – 39.

2 م. س. ص 39.

3 انظر: الفصل الثامن: الحالة الاقتصادية. صص 113 – 221/ الفصل الثاني عشر: المالية العامة التونسية. صص 239 – 268.

* الاستحْواذ على أملاك الدولة.

* إدماج مساحات ضمن أملاك الدولة حتى يتسنى الاستيلاء عليْها.

* حرمان التونسيين من حق استغلال المناجم، وتعدد الشركات المنجميّة وشركات الفسفاط والشركات المتعهدة للمشاريع الكبرى الخاصة بالأشغال العامة والموانـي وكلّ الأشغال ذات المصلحة و"هي مضخات هائلة تمتصّ رؤوس أموالنا ومنتوجاتنا كيْ تدفع بها –فرنسا– للخارج.

* تدليس عقود الملكية العقارية التونسية وانتزاع الجنسية التونسية عن الأراضي وتوفير الضمان للملكية الاستعمارية، وقد انجرّ عن ذلك: انحلال الملكية الأهلية، ومنح الجنسية الفرنسية للأراضي المسجّلة، وتمكين الفرنسيّين من امتلاك تلك الأراضي أو تخصيصها لهُمْ من طرف الدولة.

* إلحاق الأراضي المشجّرة والغابات بأملاك الدولة.

* نزع ملكيّة العروش.

* نزع أراضي الأوقاف العامّة.

* إضعاف إدارة الأوْقاف وتخريبها.

* تراجع قطاع تربية الماشية بسبب الانتزاع المتواصل لأملاك الأهالي، والتخفيض من عدد المراعي.

* اتباع سياسة الميْز في برامج التنمية الجهويّة، وفي منْح الامتيازات الفلاحين والعمّال، ومن ذلك حرمان التونسيّين من القرض التعاونيَ الزراعي، وتمكين المعمّرين الأجانب منه.

* الإبقاء على نظام "الخمّاسة" المنافي للعدالة والكرامة البشرية، لتعميق حالة البؤس.

* إغراق الفلّاحين والصناعيّين وغيرهم من التونسيّين بالقروض الربويّة الاستغلاليّة والرهون المالية المجحفة.

* منع التونسيّين من دخول المعاهد الفلاحية، ومعاهد التعليم المهني.

* تعْجيز الصناعة التونسية بفتح المنافسة الأوروبية المتطوّرة، وبفرض

الضرائب الجمركية المرهقة على المواد الصناعية الأوّليّة الموَّردة.

* تعميق مشكلة البطالة والفقر بسبب تخلّي صغار الفلاّحين والحرفيّين عنْ أعمالهم بسبب المعوّقات.

* تخفيض الاعتمادات المخصّصة للمخططات والمشاريع التونسية، وتحويلها إلى حساب الدوائر المهتمة بالمصالح الفرنسية الاستعمارية.

* إرهاق كاهل التونسيين ومنتوجاتهم الأهلية المستهلكة، دون الأوروبيين المعمّرين، بالضرائب والدفوعات التي تدْعم بها فرنسا ميزانيّتها.

لقد أوضح الثعالبي أنّ السياسة الاستعمارية الفرنسية عملتْ بكلّ التدابير الإجراميّة الوحْشيّة على تركيز تجهيز اقتصاديّ جعل المجتمع التونسي "مُنْخرمًا بالجهْل والمرض ومُعرَّضًا للآفات الفتّاكة بدون دفاع"، وجسّد عنصريّة الاغتصاب البشِع والجشِع للثروة الوطنيّة وللقوى المنتجة، مع اتباع سياسة التهميش والإقصاء. يقول الثعالبي: "وإنّ الإسراع بإنهاك البلاد التونسية يحصُل مِن نواحٍ ثلاث: اغتصاب التونسي، وتصدير الثروات المحلّيّة بدون مقابل، وتوريط الشعب عن طريق الرهون الماليّة الثقيلة. ذلك هو مشروع النهوض الاقتصادي والاجتماعي الذي تقوم به حكومة الحماية"[1].

ومِنْ مطاليه الوطنية، الاعترافُ بحق امتلاك العروش للأراضي التي تقيم فيها، وإشراك التونسيّين مثل الأجانب في عمليّات بيْع الأراضي الدوليّة، ومنْع الحكومة مِن التدخّل في شؤون المنظمات الاقتصادية الناشئة عن المبادرة الخاصة إلاّ عن طريق المراقبة الحامية والتشجيعات التي هي داخلة في المشمولات الطبيعية والعاديّة لكلّ حكومة شرعيّة، وتنظيم القرض الزراعي والتجاري والصناعي الشعبي، ونشْر نظام الضمان التعاوني، وتعميم الأشغال ذات المنفعة العامة بالبلاد في كلّ مكان تدعو فيه الضرورة لذلك على أن لا تخضع تلك الأشغال إلاّ لاعتبارات اقتصادية فقط لا للمصالح[2].

لقدْ كان "تونس الشهيدة" ثورةً على الأوضاع الاقتصادية والمعيشية المتأزّمة، والتي فُسّرتْ بأنّ تغيير قواعد التعامل الاقتصادي قد عجّل في إفقار شرائح

---

1 تونس الشهيدة ص 268.

2 م. س. صص 297 – 298.

عديدة من التونسيّين أو في تهميشها. وشمل التقهقر الاجتماعي الفئات الحضرية الوسطى أي جماعات الحرفيّين وصغار التجّار والمالكين الذين عجزوا عن التأقلم مع الأوضاع الاقتصادية الجديدة أوْ أفلسوا نتيجة لمنافسة هياكل الإنتاج والتوزيع الاستعمارية. أما في الأرياف فقد تعرّضت شرائح عديدة من الفلاحين إلى مختلف ضروب الابتزاز والإقصاء لاسيّما في المناطق المجدبة وذات الاقتصاد الرّعَوي بعد انتزاع أراضيهم ومسالك انتجاعهم وإلحاقها بأملاك المعمّرين، وآل تضييق الخناق على القبائل المنتجعة إما إلى الاكتفاء بموارد المناطق المجدبة أو إلى تحويل عددٍ من رجالها إلى أجراء عند المعمّرين أوْ إلى النزوح إلى المدن[1].

ولئن شهدت البنية التحتيّة تطوّرًا مشهودًا، فإنّ أغلب إنجازاتها موَّلتْها الخزينة التونسية من خلال القروض التي سدّدتْها، وهذا يعني أن تكلفتها تحمّلها بالأساس دافع الضرائب الأهلي فيما استفادت منها بالدرجة الأولى مجموعات أجنبية صغيرة ومنظّمة. ولمْ يكن السياق الاقتصادي العامّ يُحَفّز على الاستثمار في الصناعات التحويليّة بالنظر إلى ندْرة اليد العاملة المتخصصة من ناحية، وإلى عجز المنتوجات المحلّية عن منافسة السلع المستوْرَدة، ومِن ثمّ كان إمداد هذه الأسواق بالسلع كاملة الصنع من الخارج أكثر ربحيّة من صناعتها داخل البلاد، وهكذا تمّ الإبقاء على التبعيّة الاقتصادية والصناعية. وانحصرتْ التجارة الخارجية التونسية في تصدير سلَع زهيدة القيمة تلبية لحاجيات الأسواق والمراكز الصناعية الأجنبية من الموادّ الأوّليّة، وجلْب الموادّ التجهيزية، والبضائع كاملة الصنْع والسلع الفاخرة من الخارج. وكانت تونس تختصّ في تصدير ثلاث سلع زراعية أساسية هي: زيت الزيتون والحبوب والخمور. وابتداءً من سنة 1913 تراجعتْ نسبة الموادّ الفلاحية في التجارة الخارجية لفائدة الخامات المعدنية والفسفاط[2].

ولقد اندلعتْ الثورة التونسية سنةَ 2011 بسبَب فشَل المنْوال الاقتصاديّ والتنمويّ في تحقيق الاكتفاء فضْلاً عن الرفاه، وفي توفير السّلْم الاجتماعيّة.

فإلى جانب العوامل السياسية المتمثلة في انغلاق الحياة السياسية، وفي

---

1 نور الدين العرقي: المجتمع والاقتصاد. ضمن: تونس عبر التاريخ. م. س. ج 3 ص 47.
2 م. ن. صص 53 – 58.

احتكار الحزب الحاكم للشأن العام، وفي هيْمنتِهِ على دواليب الدولة، وفي سيْطرة المجتمع السياسيّ على مؤسسات المجتمع المدنيّ ومحاصرتِها، وفي النمط العائليّ للحُكْم، وفي احتكار منظومة الاتصالات والمجال الإعلاميّ، كانت الظروفُ الاقتصاديّة السيّئة من فقْر وبطالة وتضخّم وعجْز في الميزانية وارتفاع المديونيّة وتدهور المقدرة الشرائية وتراجع التغطية الصحية والحماية الاجتماعية واحتكار فئة قليلة للثروة في مقابل بقاء شرائح واسعة على حالة الإفلاس الدائم، أهمَّ عامل في تنامي الاحتقان وقيام الانتفاضة الشعبيّة التاريخيّة[1].

فقد بلغتْ نسبة بطالة الخريجين الجامعيّين إلى موفّى سنة 2009: 44.9 بالمائة[2].

وتكشف بعض إحصائيات المعهد الوطنيّ للإحصاء أن عدد العاطلين من العمل في فئة الشباب الحاملين لشهادات جامعيّة بلَغ: 217800، يمثلون 30.9 بالمائة من عموم العاطلين المقدّر عددُهُم في الثلاثية الثانية لسنة 2011: 704900.

وتفيد المعطيات ودارسوها، أنّ نظام الحُكم، ما قبْل الثورة، قد وفّر لليبراليّة الرأسماليّة المتوحّشة كلّ أسباب الرعاية من إعفاءات جبائية ورسوم التطغية الاجتماعيّة وغيرها من أساليب غير معْلَنة في التلاعب بالقانون والتحايل عليه، مما ساهم في إفلاس الصناديق الاجتماعيّة، ودفَع بالتضخّم المالي الذي عرفته البلاد إلى أقصى حدوده. كما أُغرقتْ البلاد في منظومة لا تعتمد الإنتاج بقدْر ما تنخرط في تبعيّة اقتصادية قويّة مثل أوروبا (دون دخول بقية أقطار المغرب العربي)، بشروط استعماريّة، وقد سُمِّيَت بـ"عقْد الشراكة" مع الاتحاد الأوروبي المُمْضى عام 1995 على إثر دخول تونس منظمة التجارة العالميّة عام 1990. ويفرض هذا العَقْد على تونس فتْح أسواقها لكافة المنتجات الأوروبية وآخرها المنتجات الفلاحية سنة 2012[3].

وقد أثار حصول تونس على مرتبة "الشريك المتقدّم" مع الاتحاد الأوروبي

---

1 زهير الخويلدي: فلسفة الثورة التونسية الدوافع والآليات والتداعيات والتحدّيات. مجلة الحياة الثقافية. العدد 220، 2011، ص 46.

2 المنصف ونّاس: م. س. ص 24.

3 كمال العروسي: م. س. ص 9.

جدَلاً واسعًا، بيْن المُحْتفي به، باعتباره رسالة سياسية أكثر مِنْ أنّ له فوائد اقتصادية وماليّة، وباعتباره إعلانًا يملأ فراغا امتدّ منذ سنة 2010 حيث انتهى العمل باتفاقية الحوار دون اعتماد إطار جديد للتعاون، وبيْن الرافض له والمتوجّس منْه خيفةً، باعتباره هيْمنة استعماريّة جديدة.

ومِن محاور "التعاون" بين تونس وأوروبا، وفْق هذه "الشراكة المتميّزة":

* تحرير تبادل السلع الزراعيّة والزراعيّة المُصَنَّعة والصَّيْد البحري.
* تحرير الخدمات وحقّ الانتصاب.
* ضمان الاستثمار.
* ربط النفاذ إلى الأسواق باحترام المواصفات والمعايير.
* التقارب التشريعي[1].

وتبيّن الدراسات الجغرافيّة أن الشريط الساحليّ للبلاد التونسيّة قد حاز النصيب الأوْفر من التنمية على جميع المستويات وفي كلّ القطاعات ومثّل على امتداد العهديْن المنتهييْن العمود الفِقري للاقتصاد التونسي، حيث تجمّع 62 بالمائة من السكان في ربع مساحة البلاد، وحصل منذ عام 1970 على أكثر من 76 بالمائة من الاستثمارات العمومية –باستثناء قطاعات الفلاحة والمناجم والطاقة–، ويغطّي المجال الساحلي للبلاد 60 بالمائة من القيمة المضافة للمنتجات الفلاحية المصدّرة، كما يوفر 85 بالمائة من مواطن الشغل المعمليّة، و90 بالمائة من القيمة المضافة للمنتجات الصناعية، و83 بالمائة من صناعة المحرّكات، و66 المائة من الصناعات الحديثة، و95 بالمائة من النزل السياحيّة، ويغطّي هذا المجال 82 بالمائة من حركة النقل البرّي، و88 بالمائة من إجماليّ الصادرات. وهو يتمتّع من جهة أخرى بـ: 75 بالمائة من إجماليّ المصاريف العامّة للدولة، وبنسبة تعادلها في مجال الاستثمارات التنمويّة، وذلك

---

1 الراضي المؤدب: حول مرتبة الشريك المتميّز مع أوروبا على درب قيَم الحداثة والتضامن والتميّز. جريدة المغرب، 27 نوفمبر 2012، ص 2/ وانظر تصريحات وزير الاستثمار والتعاون الدولي، وكاتب الدولة لدى وزير الخارجية المكلّف بالشؤون الأوروبية، التونسيّيْن. جريدة المغرب، 23 نوفمبر 2012، ص 14.

إلى حدود سنة 1996[1]. وفي المقابل، يتّضح معطى مجاليّ أوّل، من خلال تراجع نسبة الزيادة السكانية بمدن سيدي بوزيد إلى 19 بالمائة خلال الفترة الممتدّة بين سنتيْ 1994 و2004 بعد أن كانت في حدود 125 بالمائة بالنسبة إلى فترة 1984 – 1994، وهو ما يعني أنّ تجاوزَ المدينة لمرحلة التشييد والبناء من جهة، وعدَمَ قدرتِها على توفير مواطن الشغل لكافة النازحين من الأرياف من جهة أخرى، جعَلاَ الاقتصاد العائلي موضع استهداف يعوّض بتغيير تركيبته نزوح الأسَر إلى مدن الدوْلة والإدارة بالمناطق الداخلية ويساهم في إنشاء علاقة مباشرة بكبرى المدن الساحلية. ولأنّ قيام هذه العلاقة المباشرة انبنى علي تقاسُم جديد لأدوار أفراد العائلة فإن ميزانية الأسرة الريفية أصبحتْ تتشكل على أساس عائدات مصدرها الأرض من جهة، والعمل بحضائر البناء من جهة أخرى. وهكذا أصبح سكان المناطق الداخلية، بعد إتمام الدولة لعمليّة التقسيم الإداري واستنفادها لجميع وسائله العمليّة والمنطقية التي قد تخوِّل لتقسيم جديد، يتوزّعون مجاليًّا إلى أربع فئات مختلفة من حيث مستوى العيش وعلاقتُها بهياكل الدولة كمصدر منَح وإعانة[2].

وعلى إثر ما شهدتْه المناطق الداخليّة من عملية استقرار داخليّ يعوّضها في ذلك ديناميةُ سكان ونشاط في اتجاه المناطق الساحليّة يمكن أن نتبيّن الأربع فئات المعنية على النحو التالي:

* فئة أولى تقطن بالأرياف ومقتصرة على تعاطي الأنشطة بها.

* فئة ثانية تقطن الأرياف وتمزج في مستوى عائداتها بين النشاط الريفي والحضري.

* فئة ثالثة تقطن بالمدينة ويمثّلها بعض المستثمرين ورجال الأعمال والموظّفين.

* فئة رابعة يمثّلها النازحون إلى المدن تقطن الأحياء الطرفيّة لهذه الأخيرة

---

1 كمال العروسي: م. س. ص 9.

2 رحيم الفالحي: ثورة 14 جانفي 2011: قراءة في مسار الثورة ودور المدن الصّغرى. مجلة الحياة الثقافية، العدد 227، 2012، ص 49.

ولا يتّسم نشاطها بالثبات في مستوى نوعيّته ومكان تعاطيه[1].

ولعلّ اندلاع الثورة، بالذات، في المناطق الداخلية: سيدي بوزيد والرقاب والقصرين وتالة، دون أن تكون في المدن ذات الحركية الاقتصادية كصفاقس مثلا، أو ذات الحركيّة النقابية مثل مدينة قفصة، يُعتبَر من الدلائل على أنّ الثورة الشعبية "على ارتباطٍ كبير بموْرد رزق يُعَدّ تعطيل نشاطه الرئيسي مصدراً للبطالة والبؤس خاصة وأن المدن الداخلية لا توفّر بنيتها الوظيفية القدرة على استبدال الفرد للنشاط بالسرعة المرجوّة وبإمكانية تحصيل عائدات أهمّ من النشاط الأوّل المُعطّل"[2].

لقد تعالت الأصوات المنادية في تونس بتحقيق هدفيْن أساسيّيْن:

* مواجهة الفقر بمقاييس عادلة وموضوعية، والتقليل من نسبته التي كانت تعاني منها تونس حيث يمكن أن تتراجع النسبة من 70 بالمائة سنة 2011 إلى حدود 20 بالمائة سنة 2025، وذلك بتحقيق نسبة لا تقلّ عن 8 بالمائة ولمدّة طويلة.

* العمل على إعادة هيكلة المجتمع لفكّ الارتباط بين الانتماء الجهوي والدور الاقتصادي من خلال انتهاج سياسة اقتصادية جديدة تعطي الأولوية للمساواة والإنصاف لجميع المواطنين دون التمييز بينهم على أساس جهوي أو قَبَلي أو عروشي أو حزبي.

كلّ هذا يقتضي تدخّلاً عاجلاً في السياسة التنمويّة يهدف إلى تحقيق الوحدة الوطنية من خلال اعتماد منوال اقتصاديّ واجتماعيّ وثقافيّ يأخذ في الاعتبار التوزيع العادل للثروة بين مختلف الجهات والعمل على تحقيق التوازن الاقتصادي بين هذه الجهات وهذا لا يمكن تحقيقه دون إعطاء الجهات المحرومة معاملة تفاضليّة خاصة في المجال الاقتصاديّ على امتداد فترة زمنية طويلة من أجل إعادة التوازن[3] وما انفكّت تونس تعاني المشاكل الاقتصاديّة

---

1 م. س. ص 49.

2 حافظ المداني: الاقتصاد اللاشكلي في تونس بين معالجة الفقر ودفع الحراك الاجتماعي. مجلة الحياة الثقافية م. س. ص 109.

3 غيلوفي: م. س. صص 74 – 76/ الهمامي زايد: النسيج الجمعياتي: رهان تنمويّ مستقبليّ في المناطق الداخلية، معتمدية الرقاب نموذجا. مجلة الحياة الثقافية جانفي

والمالية والمعيشيّة بفعْل انعكاسات أوْضاع الثورة، فقد ناهز عددُ المؤسسات التي غادرت البلاد منذ الثورة: 172 مؤسسة، منها: 63 إيطالية، و60 فرنسيّة، و11 بلجيكية، و10 ألمانيّة. وفي الوقت الذي بدأ فيه الاستثمار الخارجي يستعيد نفَسا بطيئا باستقطاب مؤسسات أجنبية جديدة، أعلنتْ وكالة الترقيم السيادي "فيتش رايتنج" إغْلاق مكتبها في تونس، وهو مكتب مخصَّص للدوَل الإفريقية الفرنكفونية، وأسستْه، منذ خمس عشرة سنة، لمتابعة المخاطر السيادية، ومؤسسات القروض، والمؤسسات الصناعيّة والتجاريّة الناشطة بالمنطقة[1].

من جهة أخرى صرّح وزير المالية بالنيابة، في أواخر سنة 2012، أن تونس تحتاج في سنة 2013 إلى تمويل خارجيّ بسبعة مليارات دينار (4.4 مليار دولار) لمساعدة الاقتصاد على التعافي. ويرى أن ميزانية 2013 تواجه ضغوطًا بسبب نفقات تنمويّة واجتماعية لمساعدة آلاف العائلات الفقيرة[2].

ورأى، حينها، رئيسُ هيئة الخبراء المحاسبين بالبلاد التونسية أن حكومة الترويكا استعاضت عن تأسيس سياسة ماليّة جريئة تشجّع على التشغيل والاستثمار وتقاوم الفساد والتهرّب الجبائي، بالتساهل في الاقتراض الخارجي والترفيع في الضغط الجبائي لتعبئة موارد الميزانية وهي طريقة أثبتت التجارب أنها تؤدّي إلى التهرّب الضريبي والعصيان الجبائي وإنهاك بعض القطاعات. وقد وصف هذا الخبيرُ الوضعَ الاقتصادي والمالي التونسي بـ"الهشّ"[3].

أما منظمة الدفاع عن المستهلك، فقد لاحظتْ التدهور الخطير والمتواصل للمقدرة الشرائية للمستهلك التونسي في وقتٍ قرّر فيه البنك المركزي الضغط على القروض الاستهلاكيّة المباشرة. وذكرت المنظمة أن 15.5 بالمائة من المواطنين يعيشون تحت عتبة الفقر، وتصل هذه النسبة إلى مابين 28 و32 بالمائة في بعض الولايات على غرار تطاوين والقصرين وسليانة وتعيش هذه الفئة بحواليْ (02) دولاريْن في اليوم، وأنّ المليون وخمسمائة تونسيّ الذين لا يتحمّلون أيّ

2012، ص 83.

1 جريدة المغرب 27 نوفمبر 2012، ص 13.

2 م. س. 20 نوفمبر 2012، ص 14.

3 م. س. 16 نوفمبر 2012، ص 9.

زيادة خاصة في المواد الاستهلاكية الضرورية. ونبّهت المنظمة إلى أن الطبقة الثانية المتوسطة التي تمثل ما بين 65 و70 بالمائة، والتي هي مَدينةٌ للبنوك والصناديق الاجتماعية، هي الآن بصدد النزول تدريجيا إلى مرحلة الفقر نتيجة نزيف الزيادات، والتضخّم المالي الذي يتراوح بين 10 و15 بالمائة نظرا إلى الارتفاع الكبير في أسعار الموادّ الحرّة وفي معاليم الكراء..[1].

نعود إلى كتاب "تونس الشهيدة" لنخْتم بالقوْل إنّه كان بمثابة "البيان الثوريّ" الذي لا يعْنيه التحْليل الموْضوعيّ، بقدْر ما يسْعى إلى تجْييش النخْبة المناضلة ومِنْ ورائها الجماهير لدفعِ الحيْف الاستعماري الذي يعْمل على إفْنائها، فليْس وجود فرنسا حماية وإصْلاحًا بل هو "مؤامرة" وإنْ تحقّقتْ إنجازاتٌ ثقافية وتنمويّة، أوْ كان للاستعمار مزيّة الدفْع إلى تصحيح الرؤية الفكريّة والسياسية والاجتماعية، وإلى النقد الذّاتي[2]، يقول زهير الذوادي: "شكّل كتاب 'تونس الشهيدة' على الصعيد التاريخي تعبيرًا على ما وصفناه بتأكيد الذّات الوطنية التونسية كما كان في الحين نفسِه جهدًا نظريًّا متميّزًا لتجْذير الوعْي الوطني داخل حدود الوعْي الممكن للنخبة التونسية وأداة لدفْع العمل النضاليِ ضدّ الاستعمار. وتبْقى المرْحلة التاريخيّة الممتدّة فيما بيْن 1920 و1934 مرحلة 'تونس الشهيدة' "[3].

2- الحزْب الحرّ الدستوري: صراع الأفكار، واختلاف الرؤى

لقد اقتنع زعماء حركة الشباب التونسي في الداخل والخارج، أمام تصلّب السياسة الاستعماريّة بالبلاد التونسيّة، بضرورة التنظّم سياسيًّا. وكانت اجتماعات العاصمة في الثلاثية الأولى لسنة 1919 مؤكّدةً كلّها على ضرورة سنّ

1 م. س. 9 نوفمبر 2012، ص 9.

2 انظر: بن ميلاد (أحمد) وإدريس (محمد مسعود): الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية 1892 – 1940. ط. بيت الحكمة 1991، راجِعْ، خصوصًا صص 39 – 95/ صص 186 – 216/ الناعي (الطاهر): الثعالبي، من الإسلامية إلى الكونية.. مجلة الحياة الثقافية العدد 130 ديسمبر 2001، ص 13.

3 الذوادي (زهير): الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي. ط. دار سراس للنشر 1995. ص 34، وراجع فصْل: الثعالبي: صوت تونس الشهيدة صص 21 – 43.

دستور يضمن حقوق الأهالي، فكان، ثمرةَ هذا الحِراك، تأسيسُ الحزْب التونسي في مارس 1919. وقد ضمّ هذا الحزب كلاً من الزعيم عبد العزيز الثعالبي وأحمد الصافي وحسن القلاتي وثلة من المحامين والأطبّاء والصّحافيّين. وقد استطاع هذا الحزب إرسال مذكرة إلى كل من الرئيس الأمريكي ويلسن، ووفود مؤتمر الصلح بباريس يطالبُ فيها بتطبيق مبدإ حق الشعوب في تقرير مصيرها على البلاد التونسية. ولكنّه فشل في الحصول على مبتغاه، وتبيّن للوطنيّين التونسيّين أنّ وعود ويلسن تهُمُّ خصوصا الشعوب الأوروبية الخاضعة لهيمنة القوى الأوروبية المهزومة (ألمانيا والامبراطورية النمساوية المجريّة) وكذلك الشعوب الخاضعة للسلطان العثماني بينما اُعتُبرتْ القضيّة التونسية قضيّة فرنسيّة داخليّة بحْتة. ولذلك تحوّل اهتمام التونسيّين إلى محاولة كسْب مساندة الأحزاب اليساريّة الفرنسيّة مِن جديد والمراهنة على تفهّمها لَمطالبهم، بيْد أنّ انهزام اليسار في الانتخابات التشريعية الفرنسيّة ونجاح الكتلة الوطنية اليمينية أواخر 1919 فرَضَا التعويل على الذات في التقدّم بالحركة النضاليّة نحو تحقيق أهدافها، مع تكثيف الزيارات والوفود إلى فرنسا لكسب مؤيّدين جدد للقضيّة التونسيّة[1].

ويُثبت الدكتور أحمد بن ميلاد أنّ المرحلة الثانية من حياة الزعيم عبد العزيز الثعالبي تمثّلتْ في انتمائه إلى "حركة الشباب التونسي" اعتباراً من سنة

---

1 انظر: محمد لطفي الشايبي: الحزب الحرّ الدستوري. ضمن: تونس عبر التاريخ. م. س. ج 3 صص 86 – 87/ توفيق العيادي: تأسيس الحزب الدستوري: الظرفية الداخلية والخارجية. ضمن: الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني. م. س. صص 101 – 111/ وتأمّل تعليقيْ الطاهر الحدّاد على هذه الوفود في خاطرتيْن بتاريخ جوان 1933، يقول في الأولى: "لقد قمْنا برحلات عديدة إلى أوروبا لإفهام أحرارها المنصفين ما نعاني في بلادنا من ضروب العسف وألوان العذاب النازل علينا من الاستعمار الأوروبي، ويظهر أننا حتى الآن مازلنا نرى الحاجة إلى الرحيل لإعادة أحاديثنا المكرّرة عليهم لعلّهم يفهمون، وهكذا تمرّ السنون وعشرات السنين وهؤلاء الأحرار المنصفون مازالوا في حاجة إلى إفهامنا فما أقدرنا على البيان وما أعجزهم عن الفهم"، وفي الثانية: "الأوروبيون يعملون لحياتهم ويقولون لنا ونحن نقول لأنفسنا ونطلب من الأوروبيين أن يعملوا لحياتنا وهُم قوم لا تؤثّر فيهم قوة البيان والمنطق ولكن أقل عمل يلفت أنظارهم إليْنا فلنعمل إذا أردْنا أفهامهم بسرعة ولنترك الهذر ما استطعنا". خواطر الحداد صص 76 –77.

1907، وهي حركة إصلاحية ثقافية اجتماعية سياسيّة. فقد آزر نضال طلبة جامع الزيتونة منذ 1910، وأشرف بداية من سنة 1909 على تحرير النشرة العربية من جريدة "التونسي" ذات اللسان الفرنسي، والتي أسّسها علي باش حامبة منذ سنة 1907، وكانت الجريدتان ترميان إلى التصدّي للهجمات الصحفيّة الاستعمارية على الوطنيّين التونسيّين لإضعافهم وتهميشهمْ وتشتيتهمْ. كما كان الزعيم من أعضاء اللجنة التونسيّة التي تأسست لنجْدةَ المجاهدين الطرابلسيّين في حربهم ضدّ إيطاليا سنة 1911 ومدِّهِم بالإعانات الماليّة والغذائيّة، كما انضمَّ إلى اللجنة التي تأسّستْ سنة 1912 لَمدّ يد المساعدة – ماديا ومعنويًّا– إلى عمَلة "الترامواي" التونسيّين. أمّا المرحلة الثالثة من مسيرته النضالية فتبتدئ بظهور الحزب الحرّ الدستوري التونسي في سنة 1919، وقدْ كان هو باعِثَهُ، بلا منازع، "فهو الذي وضع قانونه الأساسي، وهو الذي كان يجلس يوميًّا بنادي الحزب 20 نهج انجلترا بتونس، من الصباح إلى غروب الشمس، يقتبل الوفود، ويُزوِّدها بتعليماته ونصائحه، ويفتح الرسائل ويُمْلي الجواب عليْها. ونتيجة لهذا النشاط الفيّاض، فقد انتشرت الشّعَب الدستوريّة في جميع المدُن والقرى والأرياف وسرْعان ما تجاوز عددُها المائة شعبة"[1]. ويَظْهر لنا أنّ أحمد بن ميلاد لمْ يفْصل بين "الحزب التونسي" ذي العُمُر القصير، وبيْن "الحزب الحرّ الدستوري التونسي" الشهير والمتولد عن الأوّل. فالدراسات التاريخية تكاد تُجْمع على أنّه، وبإيعاز من عبد العزيز الثعالبي، وقع التفكير – منذ أوائل سنة 1920 تقريباً– في تعويض "الحزب التونسي" ذي الطابع النخْبَوي، بحزْب تكون له قاعدة شعبيّة عريضة، وهياكل محْكَمَة التنظيم، وبرنامج يتجاوب مع الظروف والمعطيات المستجَدّة، وهدَف أساسيّ هو المطالبة بدستور يمكّن التونسيّين من الضمانات الأساسيّة. وبذلك تأسّس الحزب الحرّ الدستوري في مارس 1920، الذي اعْتُبِر منعرجا في تاريخ الحركة الوطنية، وامتدادًا للحركات الإصلاحية التونسية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن أهمّ إنجازاتها عهد الأمان ودستور سنة 1861 الذي عُلِّق

1 انظر: الثعالبي (عبد العزيز): تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية. جمع وتحقيق: أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس. تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي. ط 1 دار الغرب الإسلامي 1987، توطئة ص 9/ بن ميلاد وإدريس: الثعالبي والحركة الوطنية. م. س. ج 1 صص 186–216/ الذوّادي: م. س. صص 5–19.

إثر انتفاضة علي بن غذاهم (ت 1867)، ثمّ نادت "حركة الشباب التونسي" بإعادة العمل به[1].

لقد كان الحزب الحرّ الدستوريّ التونسيّ، العلامةَ البارزة في تاريخ الثعالبي النضاليّ، بما مثّله من رمزيّات: التثوير النُّخْبَوي والشعبي الواسع، والزعامة الوطنيّة المخلصة، وكذلك الحراك النابض في العمل السياسي الحزْبي، المؤسّس على ديناميّة المواقف والخيارات.

فلقَدْ شهدت الصحافةُ الوطنيّة مع ظهور الحزب انتعاشة فعْليّة، فإضافةً إلى عوْدة صحُف قديمة إلى الظهور مثل "المنير" و"مرشد الأمة" و"الصواب" و"المشير"، تأسّستْ صحف جديدة مثْل: "النّديم" و"لسان الشعب" و"الوزير" و"الاتحاد" و"العصر الجديد"، وقد كانت جلّ هذه الصحف تساند أطروحات الحزب الحرّ الدستوري وتنشُر مبادئه، سِيَما وأنّ بعض الصحافيّين مثل محمد الجعايبي والطيب بن عيسى والشاذلي المورالي كانوا أعضاء باللجنة التنفيذيّة للحزب، ومِن أجْل ذلك عبّروا عن الخطة السياسية لحزْبِهمْ مُساهِمِين بذلك في تشكيل رأيٍ عام مؤيِّد لفكرة الدستور. ووفق هذا الامتزاج كانت الصحافة العربية في تونس، خلال هذه الفترة، مضطلعةً بمُهمّة الدعاية لفائدة الحزب ونشْر الوعي الوطني لدى مختلف الفئات الاجتماعية[2].

وقدْ نقلَ الطاهرُ الحدّاد موقفَ الزعيم النقابي محمد علي الحامي من الصحافة الوطنية حينذاك قائلا: "قال لنا محمد علي: إنّه كان يقرأ الصحافة التونسية وهو يدْرس في برلين فيرى في أوديتها مقالات فيّاضة بالشعور الشعبي ملؤها قوّة الإيمان متجهة في غليانها ضدّ أعمال السلطة الفرنسية في تونس فكان يعتقد أنّه ما أمكن الوصول إلى هذه اللهجة إلاّ بوجود تماسك شعبيّ بُنِيَ على نهضة علميّة اجتماعيّة اقتصاديّة مهما كانت درجتها في النشوء" ثم يضيف الحدّاد: "ولكنّه إذْ جاء إلى تونس زائرًا سنة 1923 (..) ووقف على حقيقة البلاد التونسية، فرأى أنّ لهجة الصحف التونسية قد قامت على إخلاص وتحمّس الشباب، لا على تماسك اجتماعيّ شعبيّ يضمن لها السلامة في نفسها

---

1 توفيق العيادي: م. س. ص 111.

2 محمد لطفي الشايبي: م. س. ص 88.

والفوز في خطتها .."[1].

ولكنْ، ما إنْ مرّتْ سنة على انبعاث الحزب حتى بدأت الانشقاقات، بدْءًا بتأسيس الحزب الإصلاحي في أفريل 1921، ويتزعّمُه حسن قلاتي، ويطالب بالالتزام بنصوص الحماية وبمنْح التونسيّين إصلاحات في إطارها، وبربْط تونس بفرنسا ربْطًا كلّيًا، مرُوراً بـ"الحزب المستقلّ" الذي تزعّمَه فرحات بن عيّاد سنة 1922، وقد كان سائرًا في إطار الحماية ولا يعارض انحرافاتها وشارك في إصلاحاتها المتماشية مع روح الحماية، وصولاً إلى ظهور جمعية عموم العملة التونسيّين سنة[2] 1924 التي اعتُبرتْ تكميلاً لدور الحزْب إذْ يقول الطاهر الحدّاد: "أعْلن (أي الحزب الدستوري) بالشكوى من سوء النظام الحاضر وطلَب من الحكومة الفرنسيّة تغيير شكل حكومة البلاد التونسيّة طبْق برنامج سطّر فيه مطالبَه التسعة المعروفة وعرَضها على رجال فرنسا بواسطة وفود تكرّرتْ مرّات لإفهامهم حقيقة الحالة الموجودة بالبلاد التونسية وأحقّيّة المطالب التي قُدِّمت لهم حتى يعطوها عن رضىً منهُم، وليس قصدنا أن نتتبّع هذه الحركة السياسية بالتفصيل، وإنما ذكرناها بهذا الإجمال من جهة أنها كانت أوّل دوْر انتقل إليه الشعب بعد سكونه ونوْمه الطويل ففي هذه الأثناء بدأ الشعب يشعُر أنّ الحركة السياسية وحْدها لا تكفي لإفهام الحكومة ما يطلُب الشعب منها بل يلْزم أن تنضاف إليْها نهضة العلْم والاقتصاد وتأسيس المؤسسات لذلك بصدق وعزيمة، وتلك هي القوّة التي تفهمها الدوَل الوصيّة اليوم على الشعوب المستضعفة. ولقد أخذ هذا الاستعداد ينمو كلّ يوم في البلاد وصار حديثا منتشرًا بين الجماعات إلى سنة 1924، فجاء غرّتَها السيد محمد علي..."[3].

وقد نقَل الطاهر الحدّاد موقف الحامّي من "نُخْبويّة" الحزب الحرّ الدستوري، فيقول: "ولطالَما كان يتأثّر ويلومُ كثيرًا المفكّرين ومَن وضعوا أنفسهم في مركز قيادة الأمة كيف لا يجتمعون بالناس إلاّ إذا كانوا في نادٍ خاصّ

---

1 العمّال التونسيّون ص 162.

2 مناصريّة (يوسف): الصراع الإيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية 1934 – 1937. ط. سوسة – تونس 2002، ص 8.

3 العمّال التونسيّون صص 44 – 45.

بأسلوب خاصّ على منبر خطابة، وهو قدْر لا يكفي للتعارف الحقيقي بينهم وبين الأمة، بل ربّما جعلها تشعر بتفوّقهمْ عليها واستحقاقهم للحياة أكثر منها فتنكسر نفسها أمامهم. وهذا ما يجعلها بعيدة عن إدراك معنى الحرية الحقيقية التي يجتهدون هُمْ في شرْح معناها"[1].

ومن المعلوم أنّ الإدارة الفرنسية أشاعوا، حينما عزموا على الإطاحة بأوّل حركة نقابية تونسية، مُعتمدين سياسة "فرِّقْ تسُدْ"، أنّ النقابيّين التونسيّين متواطئون مع الشيوعية، ومتآمرون على أمن الدولة، وأنّ محمد علي الحامّي صنيعة الدعاية التركية والألمانية لتأليب الدستوريّين القدامى الذين ساندوا حركته في البداية ثمّ انضمّوا إلى جبهة ائتلافية مع الاشتراكيّين والإصلاحيّين، وتعهّوا للاشتراكيّين باستعمال نفوذهم الأدبي لإقناع محمد علي ورفاقه بحلّ جامعتهم، وبترغيب العمّال التونسيّين في الانضمام إلى الجامعة الفرنسيّة. فنشرت جامعة عموم العملة التونسيّين في 22 فيفري 1925 بيانها النقابي واحتجّتْ على تدخّل التشكيلات الحزبية في شؤونها وعلى محاولة حلّها وإدماجها في الجامعة الفرنسية[2].

وكما يذهب إلى ذلك أحمد خالد[3]، فإنّ الدستوريّين القدامى ربّما ساندوا الحركة العمّالية التونسيّة في بدايتها خشية أن لا تُفْلت من أيديهم مقاليد الزعامة الوطنية بظهور نضال ثوريٍّ جماهيري أجدى من عملهم الحزبي المحتشم القائم على "الدعوة لسياسة المشاركة" وعلى استعطاف الحكومة الفرنسية لتمُنَّ عليهم بـ"إصلاحات في دائرة قانون الحماية". كما أنّ الهلع الذي أصاب اللجنة التنفيذية للحزب الحرّ الدستوري، عندما اتهمتْها فرنسا بتأييد محمّد علي وصوّرتْ خطر الهيجان في البلاد مزدوَجًا من الوطنيّين الدستوريّين والشيوعيّين وأمرت في 5 جانفي 1925 بتفتيش بيت كاتب الحزب الدستوري أحمد توفيق المدني إلى جانب بيت محمد علي، وبيت الكاتب العام للحزب الشيوعي في تونس، كان الهلع من هذا سببًا في المسارعة إلى التبرّؤ من محمد علي وحركته، وبمساندتهمْ إدارة الحماية، ويضيف أحمد خالد: "ولمْ

1 م. س. صص 165 – 166.
2 أحمد خالد: أضواء على البيئة التونسية. م. س. صص 191 – 192.
3 م. س. صص 192 – 194.

يكْفهِمْ التخاذل في بلادهِم، فأرسلوا وفدًا إلى باريس ليحتجَّ مع نوّاب المجلس الكبيرِ والحِزب الاشتراكي على تصريح للنائب البرلماني الشيوعي 'برتون' بأنّ لفرنسا حقًا واحدًا في تونس هو الإقلاع عنها. ما كان قادة الحزب الحرّ الدستوري يعرفون محمد علي قبل بروز شخصيّته في الميدان الاجتماعي كما كانوا يعرفون صديقه الطاهر الحدّاد الدستوري القديم فقد باغتهم محمد علي بأسلوبه النضالي الجديد الذي أخرج الكفاح الوطني من النوادي الضيّقة إلى أماكن التجمهر الشعبي واتصل بالكادحين حيثما كانوا فخشيَ الدستوريّون القدامى أن تُفْلت مقاليد الزعامة السياسية من أيديهم فتقرّبوا إليه وساندوه في البداية عندما أدركوا قوّة حركته الشعبية قبل أن يتسمّم عليه الجوّ السياسي في البلاد"[1].

وقد كانت هجْرة الثعالبي إلى المشرق، الممتدّة من 26 جويلية 1923 إلى جويلية 1937، نتيجةَ تصدّع الحزب الدستوري المُغذّى والمُحَرَّض عليه مِن قِبَل السلَط الاستعماريّة. وحاول الزعيم الثعالبي بعد إطلاق سراحه في 29 ماي 1921 إعادةَ هيْكلة الحِزْب بعْد خروج الإصْلاحيّين، فعيّن لجنة تنفيذيّة تتركّب من 24 عضوًا جلّهم من قياديّي الحركة الوطنية يسهرون على تعبئة الرأي العامّ وتكوين الشُّعب الدستوريّة في جميع أنْحاء البلاد. ثمّ، بعْد أن ضَبط الحزب استراتيجيّته للمرحلة الجديدة من خلال محاولة إقناع الرأي العام الفرنسي بمطالبه، سعى المقيم العام آنذاك إلى فكّ التحالف بين الباي والحزب الدستوري من جهة، وعزْل الحركة الشيوعيّة من جهة أخرى، كما عمِل على استمالة عدَدٍ من الدستوريّين من خلال الامتيازات التي نصّتْ عليها إصلاحات جويلية 1922. وكان من نتائج انسلاخ عديد العناصر الدستوريّة عن الحزب من أمثال محمد شنيق (ت 1976) والطاهر بن عمار (ت 1985) والطاهر التوكابري والشيخ الصادق النيفر (ت 1938) تضاؤلُ الحماس الشعبي وقلّتْ موارد الحزْب وتقلّص نشاطُه، وضعُف نفوذ الزعيم عبد العزيز الثعالبي، فعجَز عن تطويق الخلافات الداخليّة، وبلَغ الأمرُ إلى أن الحزب عن تمويل طبع جريدة "الاتحاد" وإغلاق مقر شعبة المرسى، وهو ما أثّر في النشاط الدعائي. ومقابل ذلك نشطت الصحفُ المعارضة للدستور في ثلْب الزعيم الذي أُرْغِم على مغادرة

---

1 م. س. صص 193 – 194.

البلاد التونسيّة نحو المشرق، وبقي الحزب ممثّلاً في شخص أمينه العام أحمد الصافي[1]. وقد استبشرت الصحف الاستعماريّة بخروج مؤسّس الحزب الحرّ الدستوري، حتى كتَبتْ "تونس الفرنسيّة" بتاريخ 27 جويلية 1923: "وإذا تخلّى عن الثعالبي كلّ أتباعه، وينس من الحصول على أيّة إعانة مِن قِبَل الأهليّين البسطاء الذين طالما غالَطَهم، فإنّه لمْ يَجِدْ بُدًّا من اتخاذ الموقف الذي لا مفرّ من اتخاذه أي مغادرة البلاد، وهو ما فعَل، ويُقال إنه غادرها ليستقرّ بالشرْق. ورحيله هذا الذي وقع عن طواعيّة برغبة منه دليلٌ على نهاية الدستور الذي كنّا قاومْناه مقاومَتنا العنيدة المعْروفة. وهو يدلّ كذلك على نجاح سياسة اليقظة والمهارة التي توخّاها المقيم العامّ الذي استطاع أن يُفرِّق بين الثعالبي وأبرز أعضاده واحدًا بعد الآخر، مِن غيْر عنْفٍ ولا شدّة لا جدْوى لهما"[2]. وكانت فرنسا تعتبر الثعالبي أكبر مشاغب لها في الشمال الإفريقي كلّه، ولذلك منعتْ رجوعه إلى تونس، وكانت تتابع خطواته أينما حلّ في فلسطين وسوريا ومصر والهند.

لقد ركّز الحزب الحرّ الدستوريّ التونسيّ على تحْقيق مطالب عاجلة عرَضها كتاب "تونس الشهيدة"، ونُذكّر بأنّها تتمثّل أساسًا في:

* تأسيس مجلس استشاريّ يتكوّن من أعضاء تونسيّين وفرنسيّين منتَخَبين بالاقتراع العام، وله السيادة الكاملة في وضْع برنامج أعمالِه، وله اختصاصات واسعة فيما يخصّ الميزانية.

* تأسيس حكومة مسؤولة أمام هذا المجلس.

* الفصْل بين السلطات.

* تنظيم بلديّات منتخبة انتخابا عامًّا.

* ضمان حرية الصحافة، وحق الاجتماع وتأسيس الجمعيّات.

* إجباريّة التعليم.

---

1 الشايبي: الحزب الحرّ الدستوري التونسي. م. س. صص 90 – 91.

2 الدشراوي (فرحات): بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي. ضمن: الثعالبي وتجديد الفكر الديني. م. س. صص 79 – 80.

* ضمان حقّ التونسيّين في جميع الوظائف، وفي شراء أسهم الأراضي الزراعيّة.

* المساواة في أجور الموظّفين.

وكان هذا البرنامج يهْدف، على المدى البعيد، إلى:

* تمهيد الطريق أمام تحقيق الاستقلال التامّ.

* إرْساء نظام حكْم تونسيّ حرّ، تبْقى فيه السلطة بيد الأسرة الحسيْنيّة.

* تشْكيل حكومة وزراء تونسيّين يخْتارُهُم مَن يُعيِّنُه الباي رئيسًا لها، وتكون الحكومة مسؤولة أمام مجلس الأمة التونسيّ، ولها الحق في تكليف المقيم العام الفرنسي بإدارة السياسة الخارجيّة تحتَ مسؤوليّتها ريْثما تتمكّن هيَ من تسيير شؤونها الخارجيّة بنفسها[1].

* صرْف مداخيل الميزانية التونسيّة في المصالح العامّة التونسيّة، وفي نفقات الجيش الوطني التونسي الذي لا يمكن تسْليحُه لمحاربة شعوب تدين بالإسلام دين الشعب[2].

ويكْتب الطاهر الحدّاد، بعْد مغادرة شيْخه عبد العزيز الثعالبي البلادَ بعشر سنوات، أيْ في جوان 1933 منتقدًا بحِدّة وتهكّم مُبينَيْن قياديِّي الحزب الدستوري ومُنَظِّريه، كاشفًا قُصور مطالبهم الوطنيّة ومقترحاتهم، ومعبِّرًا عن امتعاضه من تنازلاتهم ونظرتهم الجامدة إلى الإسلام، وننْقُل هذه الخاطرة المطوَّلة لأهمِّيَتها، فيقول: "زعماؤنا رجالٌ مهذّبون مثقفون أغلبهم من كليات فرنسا وعاشوا في باريس وأشباهها سنين، وشاهدوا ما اتفق لهُمْ أن يشاهدوا من

---

1 وحدّد الحزب موقفه من الجالية الأجنبية، قائلاً: "ونظرًا للحالة الراهنة يمكن للجاليات الأجنبية أن تنيب عنْها ممثلين لا يمكن أن يتجاوز عددهم ثلث مجموع أعضاء المجلس، وذلك رغمًا عن عدم أي حق شرعيّ يسمح للأجانب بالمشاركة في العمل التشريعي مع التونسيّين. وهذه الحالة مرهونة بتمكين الأجانب من الامتثال للقوانين التونسية. ويجري انتخاب الأعضاء الأوروبيّين على مقتضيات خاصة تصدرها الحكومة بالاتفاق مع المقيم العام ويصادق عليها مجلس الأمة". مناصرية: م. س. ص 10.

2 انظر: مناصرية: م. س. صص 9 – 10/ الملحق بكتاب "تونس الشهيدة" صص 359 – 363/ 371 – 372.

الحوادث وأعمال الرجال واتصلوا هناك بعظمة أوروبا من ناحية العلم والعمل بالنسبة إلى بلدانهم، وقد قرّروا بعد ذلك أن يخدموا شعبهم فطالبوا حكّامه الإفرنج بمجلس يملك حقّ التشريع الداخلي يكون للتونسيّين والإسرائيليّين منه نصف أعضائه والنصف الثاني للجالية الفرنسيّة. وهذا المجلس يكون تحت حماية فرنسا المنتشرة على كافة البلاد التونسية والتي لها الحق في شؤونها الخارجية دون توقّف على هذا المجلس حسب المعاهدات ومع أنّ التشريع حقّ وطنيّ لا يوجد قانونٌ في العالم يمْنحُه لغير الوطنيّين فزعماؤنا لا يشحّون به على الجالية الفرنسيّة بل يمنحونها نصف المجلس عملاً بروح المساواة التي يطلبون تطبيقها في البلاد!! وهذا الحق للجالية لا يمْنعُها أن تبْقى على فرْنسيتِها كما تكون أحقّ به إنْ تجنّست بالجنسيّة التونسيّة فينهض جميعُنا بأعباء مسؤولية واحدة ونشترك في وطن واحد[1]، ومع ذلك فزعماؤنا لا يريدون نظام الدّيمينو الانكليزي ولا مايُشْبهُه لأنه يؤديهمْ إلى القول باندماج تونس في التراب الفرنسي، ذلك الأمر المبغوض المسخوط عليه من الجميع، وإلى جانب هذا كلّه يقوم الزعماء بدعاية واسعة النطاق لاحترام الدين الإسلامي الذي هو في نظرهم مجموعة أحكام غير قابلة للتطوّر لا بعْضًا ولا كلاً حسبما قال لهم شيوخ الدين بجامع الزيتونة، ولا يروْن مانعا من قيام المجلس التشريعي المختلط الذي طلبوه إلى جانب هذا الدستور السماوي بل هُمْ لا يروْن له قيامًا إلاّ على هذا الأساس، وما على الفرنسيّين والإسرائيليّين بتونس إلاّ أن يقْبلوا بهذا القرار لِيَكون لهُمْ حق المشاركة في بناء هذا المجلس التشريعي حيث أن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون نافذة على المسلمين في الأقلّ إنْ تعذّر جعلها قانونًا ترابيًّا، ومع هذا كله فزعماؤنا مُعْجبون بتأسيس العدليّة التونسيّة إلى درجة اعتبارها رمْزا من رموز الذاتية التونسية بعْد صاحب العرش والتاج رغْمًا من مخالفة مجموع قوانينها للدين الإسلامي بالمعنى الذي فهموه، ورغمًا من فصْل ما تقضي فيه من الشؤون عن محكمة الشريعة الإسلامية التي يُمثلها رجال الديوان المعمور والتي كانت الحاكمَ الوحيد يومَ كُنّا وكان لنا الاستقلال التام والحرية المطلقة في عهد

---

1 وقد ورد في المطالب التونسية: "لا يخامر تفكيرنا أيُّ حقد على الأجنبي، فسنضع على رأس قائمة مطالبنا ما يلي: سيعتَبَر تونسيًّا وسيتمتع بحقوق وواجبات المواطن التونسي إذا رغب في ذلك، كلّ شخص يولد بالبلاد التونسية أو يقيم بها بدون انقطاع وبمحض إرادته مدة عشر سنوات". تونس الشهيدة ص 293.

ملوكنا العِظام الذين دوّخوا العالم بسواعد أجدادنا!! كلّ هذه الظواهر التي نبْدُو بها اليوْم هي التي نطلب من الحكومة الفرنسية أن تصُوغها لنا في قانون أساسيّ يُسمّى "الدستور" والآن نثير الشعب للمطالبة بهذه المجموعة الخاوية مِن كلّ شيْء"[1].

يأتي موقفُ الحدّاد هذا شهراً، تقريباً، بعد انعقاد مؤتمر نهج الجبل في 12 و13 ماي 1933، حيث صادَق المؤتمرون على ميثاق تتوحّد به مختلف الحسّاسيات الممثّلة للحركة الوطنية في جبهة واحدة تلتزم المناداة بضرورة منح البلاد دستورًا برلمانيًّا منتخَبًا وحكومة مسؤولة أمامه بعْد أن تبيَّن إفلاس سياسة التعاون[2]. ثمّ كان مؤتمر قصر هلال في 2 مارس 1934 لتبرز العناصر القيادية الشابة في صفوف الحزب الحر الدستوري، والتي يصفها البعْض بأنها شقّ "راديكالي"، سرعان ما تفاعل مع نتائج السياسة الاستعمارية المتّبعة، وشرع في استقطاب كافة الفئات المتضرّرة لتأطيرها متخلّياً عن آليات العمل السياسي النخبوي الضيّق ومبشِّراً بنجاعة العمل السياسي المباشر[3]، وينْعتُها آخرون بأنها جماعة علْمانية تعتمد اللائكيّة نظاما ثقافيا واجتماعيًّا يُهمَّش فيه الدين الإسلامي ليصبح مجرَّد طقوس لا دخْل لها في تسيير الشؤون العامة للأمّة[4]، باعتبار أن الحزب الحرّ الدستوري، والذي أصبح يُعْرف فيما بعْد بـ"اللجنة التنفيذية"، كان حزْبًا سلفيًّا إسلاميًّا عربيًّا وحدْويًّا داعيًا مجاهدًا "مُصِرًّا على أن تبْقى تونس مرتبطة بحضارتها وبأشقائها العرب والمسلمين وبناءِ دولةٍ تُرْفع عليها رايةُ الإسلام"[5]. وقدْ أُطْلِق على الحزْب الجديد: "الديوان السياسي"، وضَمّ كلاً من محمود الماطري (ت 1972) رئيسًا، والحبيب بورقيبة كاتبًا عامًّا، والطاهر صفر (ت 1942) كاتبًا عامًّا مساعدًا، ومحمد بورقيبة أمينَ مال،

---

1 خواطر الحدّاد م. س. صص 80 – 82/ وللعلْم فإنّ الحزب عارض كتاب "امرأتنا.."، وسمّاه متهكّمًا: "امرأتنا في الشارع والاجتماع"، معتبرًا الحدّاد ملْحدًا، خارجاً عن الشريعة. انظر: مناصرية (يوسف): الحزب الحر الدستوري (1919 – 1934). ط 1 بيروت 1988 ص 178.

2 الشايبي: م. س. صص 100 – 101.

3 الشايبي: م. س. ص 103.

4 مناصرية : م. س. ص 11.

5 م. س. صص 10 – 11.

والبحري قيقة أمين مال مساعدًا. وقد اعتبرت هذه الكتلة نفْسَها امتدادًا للحزب الدستوري، في حين أن بعض الدارسين يرى أنها مخالفةٌ للحزب في جميع برامجه، ووضعتْ برنامجًا لنفْسِها لا يختلف عن برنامج "الحزب الإصلاحي"، "فحافَظ 'الديوان السياسي' بذلك على روح الحماية وصارَع سلطتَها في تونس المنحرفةَ عن نصوص المعاهدات الفرنسية التونسيّة، وطالَب بالتعاونِ مع الفرنسيّين، واتّبَع برنامجًا سياسيًّا يهدف إلى استقلال تونسٍ استقلالاً ذاتيًّا تكون بمقتضاه مرتبطةً بفرنسا في إطار اتحاد متوسّطي للمستعمَرات تحْت لواء فرنسا الكبرى، واعتَمد على سياسة المراحل المُوصلة إلى الاستقلال الذاتي، والمحافظةِ علٍى حقوق الفرنسيّين المكتَسَبة في تونس، والاعترافِ بالحماية كواقعٍ تاريخي، ومشاركتِها في السلطة"[1].

ولإفشال الخطة الاستعمارية الهادفة إلى تأجيج الخلاف بين أتباع اللجنة التنفيذية وأعضاء الحزب الدستوري الجديد، بادر الديوان السياسي بتنظيم استقبال شعبي للزعيم عبد العزيز الثعالبي بمناسبة عودته إلى أرض الوطن. ولمّا استُقبِل الثعالبي يوم 19 جويلية 1937 مِن قِبَل الباي، لاحظ الديوان السياسي تفوّق شخصية الثعالبي عليه في الساحة السياسية، خاصة أنه أصبح يتصدّر جميع الأحداث على المستوى الشعبي والرسمي.. فلَمْ يقْبل الديوان ذلك، وبدأت الخلافات تدبّ في نفوس زعمائه. ولاحظتْ مجلّة "إفريقيا الفرنسيّة" ذلك بقولِها مهدّدة: "غير أنّ الثعالبي يجب أن لا يهْنأ بهذا النجاح، لأنّه سيُسْحَب منه، ليس على يد الإقامة العامّة ولا على يد المعمّرين، ولكن على يد الديوان السياسي الذي له أنياب حادّة وأظافر طويلة"[2].

وقد التأمتْ بدْءًا من 21 جويلية 1937 لقاءات متتاليةٍ ترأسها الثعالبي لتوحيد الحركة الوطنية، ولكنّها فشلتْ في ذلك لتمسّك كلٍّ من الشقّيْن بمبادئه ومواقفه، وانحاز الزعيم إلى اللجنة التنفيذية التي تشبّثت بالمواقف المبدئية والمطالبة بالاستقلال التام.

ثم انتهى الصراع لصالح الحزب الدستوري الجديد الذي استمرّ في تركيز

---

1 م. س. صص 8 – 9.

2 م. س. ص 31.

دعايته الحزبية، وحالَ دون عقْد الزعيم الثعالبي اجتماعات داخل البلاد[1].

ويصِف أحمد بن ميلاد وضعيةَ صديقه الثعالبي، بعْد ما آلَ إليه الحزْب القديم من الاندثار، قائلاً: "ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية وابتعد عن الشيخ البعضُ من أصدقائه وتوقّف نشاط الحزب واستولى اليأس على الثعالبي، فقد قال لي ذات يوْم: إن كان هنالك رجال آخرون فأت بهِمْ إليَّ لأعملَ معهُمْ. لقد فقَدَ مَن تبقّى مِن رجال الحزب الدستوري القديم النشاط والاندفاع والجسارة. وأشرف الشيخ على السبعين من عمُره وقلَّ نفوذه الأدبيّ، فتأثّر بكلّ ذلك تأثّرًا عظيمًا، إذْ كان يؤمِن برسالته الرامية إلى توْحيد كلمة الوطنيّين التونسيّين فلمْ ينجحْ. والواقع أن الوطنية هي ملْك للجميع"[2].

لقد أوْضح الزعيم الثعالبي في البيان الذي توجّه به إلى "الأمّة التونسيّة"، أنّ جماعة "الديوان السياسي" المنشقة، خرجتْ عن مبادئ الحزْب وقرار مؤتمر ماي 1933، وذلك:

* بالتصريح بأن غايتَهُم لمْ تكن ولن تكون استقلال البلاد.

* باعترافهِمْ بأنّهُم إنما يرغبون في بقاء الحماية ويعملون في دائرتها ولا يريدون الخروج عن نطاقها.

* باعترافهِمْ بالسيادة المزدوجة بالرغم من أنّ معاهدة الحماية نفسها لا تُقرّها ولا توافقَ عليْها.

* باعترافهِمْ بالحقوق المكتسبة التي يدّعيها الاستعمار.

* بإعلانهِمْ أنّهُم يتمسكون بسياسة المشاركة ويطالبون بها.

* بإعلانهِمْ أنّهُم يجعلون غايتهم أن تكون تونس المعترف بذاتيّتها واستقلالها من جميع دول العالم جُزْءا حرًّا من الامبراطورية الفرنسية القائمة على نظام اتحادي وهي فكرة الدمنيون التي رفضها الحزب ورفضتْها الأمّة حينما نادى بها الحزب الإصلاحي.

---

1 انظر: الثعالبي: الكلمة الحاسمة. عرض وتقديم وتعليق: حسن أحمد جغام. منشورات دار المعارف سوسة تونس 1989، صص 42 – 55/ 63 – 66.

2 الكلمة الحاسمة: صص 108 – 109.

* بعُدولهمْ عن مطالب الحزب التي قرّرها مؤتمرُ سنة 1933، وأعْلنَها في تصريحه المشهور، وتمسّكِهم بمطالب أكثر ما يُقال فيها إنها إصْلاحيّة، وهي أقلّ حتى من مطالب الحزب الإصلاحي المعروفة[1]. ويكشف زعيم الحزب الحرّ الدستوري للشعب تآمرَ الديوان السياسي على قتْله بمدينة ماطر، ناعتًا قياديّي الحزب الجديد بأنّهُم قد نكبوا الشعب في سياسته، وطعَنوه في سُمْعته، وضحّوْا بمصلحة البلاد العلْيا في سبيل شهواتِهم الدنيئة[2]، ويصفهُم في رسالة بعث بها من المشرق قبْل عوْدته قائلا: "إنّ الشعب يؤمن من غير تبصّر بزعماء مزعومين والذين في أغلبهم ليسوا سوى محتالين (..) إنّهُم لا يبحثون أصلا على خدمة قضية الأمّة ولكن فقط لتنويم أعصابها والحصول على صوْتها لكيْ يروّجوا الدعاية لأنفُسهم بدون مقابل. إنّ أعداء الأمة الحقيقيّين هم الذين يبحثون عن الحصول على السلطة لصالِحِهم دون التضحية بأيّ شيْءٍ من أجلها من ثرواتهم وراحتهم ودون أن يعرّضوا أنفسهم إلى تلك الضربات القويّة التي لا تصيب إلا الرؤوس، وليسوا رؤوسًا أبدًا، ولكنّهم أذنابٌ مبتورة، إنّهُم يتآكلون بينهم لكيْ يدخلوا في لعبة الأجانب ضد حريات وحقوق أوطانهم، وبعد أن جرّبناهم وتحقّقْنا منْهُم فإنّي لا أحْمل همًّا من الآن للاطّلاع على أيّ شيءٍ يخُصُّهُم إنهم ليْسوا في نظري إلاّ حيوانات سامّة ونجاسة أشابة"، وفي رسالة أخرى بعث بها إلى أحد أصدقائه في مصر يصف بورقيبة وجماعته بـ"المجرمين"، فيقول: "وقد ظهر هؤلاء المجرمون فجأة في الفترة التي غادرتُ فيها البلاد، وخانوا الشعب الذي هو سهْل الانخداع ولمْ يجْمعوا حوْلهم إلاّ حثالات المجتمع والشوارع، ومع ذلك ظنّوا أنهم يستطيعون الإنقاص والحطّ من هيْبتي"[3].

إنّه بقطْع النظر عن المساجلات التاريخية التي حفّت بتاريخ الزعيميْن عبد العزيز الثعالبي والحبيب بورقيبة عند هذا الصراع الإيديولوجي أو صراع المواقع، بمختلف النيّات والخلفيّات والبرامج والأهداف من الجهتيْن، فإنّه، مِن الواجب، القوْل إن عبد العزيز الثعالبي كان رمزًا ثوْريًا وعَلَمًا نضاليًا في تاريخ الحركة الوطنية التونسيّة. وإنّه لِن الغبْن المُخْزي أن ظلّ الكلام عنْه في العهْد البورقيبي أمْرًا محظورًا، وهو الوطنيّ الصّادق الذي أعطى للقضية

---

1 بن ميلاد: تاريخ شمال إفريقيا ص 13.
2 الكلمة الحاسمة صص 33 – 34.
3 م. س. ص 68.

التونسيّة أبْعادًا قوْميّة وحضاريّة وثقافية، يقول زهير الذوّادي: "تُقسّم مساهمة الشيخ الثعالبي إلى مرحلتيْن: المرحلة الأولى كان خلالها جهد الثعالبي يرْمي إلى تجذير العمل الوطني داخل ما يُمْكن أن نسمِّيَه حدود الوعْي الممكن للنخبة التونسيّة، أما المرحلة الثانية فتندرج ضمن الهدف المنشود من طرف الثعالبي بتجذير أقصى لذلك الوعي بالذّات. اتسمت مساهمة الثعالبي طوال الحركة الوطنية التونسيّة بالتوزّع المفتوح حيث عمل الرجل على أن تكون لنشاطه أبعادٌ تتجاوز الرقعة الجغرافية والبشرية التونسية إذْ كان من خلال ترحاله الاختياري واللا اختياري يحاول التأثير على الأحداث التي تجدّ في الوطن العربي والبلاد الإسلامية. أمّا في النطاق التونسي الصرْف وباقي البلدان العربية الإسلامية، فقد انطلق عمل الثعالبي ومواقفه ومساهماته من إشكاليّةٍ نستطيع اليومَ أن نحدّد ملامحها الأساسية، وتتمثّل في ربط العمل من أجل التحرّر الوطني بالجهد النهضوي الثقافي والحضاري والاجتماعي"[1].

ولقد تجلّى في الحزب الحرّ الدستوري وبهِ الانسجام بين الفكر والعمل والالتئام بين وسائل الدعوة، وارتبطت معه النهضة الفكرية والأدبية بالحركة السياسية، وسيطر النفوذ السياسي على ميادين الإصلاح الديني والإصلاح الاجتماعي، فأصبح الحزب يهتمّ بمقاومة البدع الدينية ويحارب العوائد الفاسدة، ويعمل على توجيه المشاريع الخيرية والاقتصادية[2].

3- جهود الإصلاح الدينيّ والتوْحيد العروبيّ والإسلاميّ

لقد بنى الشيخ الثعالبي مشروعه التنويريّ على جملة من المبادئ الأساسية التي طبعتْ منهجه الدّعويّ فمنحتْه سمةً كوْنيّة، ونظرة شموليّة. فهو يعتبر أنّ الدين الإسلاميّ هو معين التفكير، ومصدر التوجيه، وأن الدين قوامه العلم والأخلاق، ووسيلة نشره الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والتناصح بالصلاح والإصلاح، وأن من مقتضيات الدعوة الإقدام في سبيلها، والاستخفاف بما يتعرّض إليه القائم بها من متاعب أو يناله من إرهاق، وأنّ أمر المسلمين قد

---

1 مناصرية: م. س. صص 59 – 60/ 91 وانظر: الطويلي (أحمد): الزعيم عبد العزيز الثعالبي، مسيرة نضاله الفكري والسياسي. ط. تونس 2012. صص 167 – 173: بين بورقيبة والثعالبي.

2 الذوادي: م. س. صص 21 – 22.

استمرّ منتظما طالمَا كان أهل الدعوة، وهُمُ العلماء، قائمين بواجبها، فلمّا قصروا فيها اختلّ أمر المسلمين، وطغت عليهم الأمراض الاجتماعية، وقامت أممُ أوروبا تنازعهم السيادة، وأن تونس ليست إلاّ جزءًا من ذلك الهيكل الإسلامي الشرقي، تداولت عليها أطوار السعادة والشقاء كما تداولت على سائر بلاد الشرق الإسلامي، وأنّ الدعوة الإصلاحيّة التي ظهرت في الشرق الإسلامي، ومصر مركزها ومستقرّها، إنما هي حركة رائدة ترمي إلى إصلاح شأنه، بتجديد ما كان سببا في سعادته الأولى، وقد عاداها الجامدون من أبناء البلاد والمستعمرون الغازون، وقد كافحتْهما مجتمعيْن، وهي ملْهمة رجال الإصلاح في تونس، وعلى مثالها سيّروا نضالهم، فاعتمدوا كما اعتمدت هي على الجرائد والمجلات[1].

وممّا لا شكّ فيه أن الثعالبي قد تأثر منذ شبابه الباكر بالأفكار الإصلاحية الإسلامية المغربيّة المتمثّلة في حركة خير الدين التونسي، والتي كان ينادي بها زعيمَا النهضة الفكرية في تونس، عندئذ، الشيخ سالم بوحاجب والأستاذ البشير صفر (ت 1917)، والشيخ مصطفى بن خليل، الذي عدّه الثعالبي "وحيد عصره، وفريد دهره"، كما تعرّف عن طريق الصحافة المصريّة التي كان مولعًا بمطالعتها، على مواقف زعماء الإصلاح الديني في الشرق: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمان الكواكبي، الذين كانوا يدْعون إلى النهوض بالأمّة الإسلامية، وتأسيس الحياة الاجتماعية والدينية، وعلى أسس أصول الإسلام الأولى، وإقامة الدليل على أن الإسلام في شكله الصحيح لا يتنافى مع المدنية الحديثة، ولا يعوق التطوّر والوصول إلى ما وصلت إليه الأمم المتمدّنة الأخرى من تقدّم ورقيّ[2].

وقدْ عبّر الشيخ الزعيم لمحمّد رشيد رضا عنْ إعجابه به قائلاً: "قلبي يهْواك، ولساني يذكرُك، لأنّك مطْلب الروح، ومُبتغى النّفس، فإنّ كرمَك وحلْمك، وفضلك، وعلْمك، ونبْلك، وفخْرك، تلك نياشين المجد –جعلت لك سناءً يخْطف أبْصار عشّاق الخلال الكاملة وإن لمْ يروْك– فما بالك يا موْلاي وأنا ذاك الذي ملكك قلبُه على بيّنة بعد درْس جدّك، ونشاطك، وعزمِك، وحزْمك،

1 ابن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية ص 139.
2 م. س. ص 138.

وعفّتك، ونزاهتك، وغيرتك على دينك، وشدّتك في الحقّ ونزوعك إلى نصرته"[1]

ولمْ يكن الثعالبي بغافل عن حركات الإحياء والتجديد اللغوي والثقافي التي عرفتها سوريا ومصر وتونسً في القرن التاسع عشر، سواء أكان ذلك من خلال السلطة القائمة ممثّلة في محمد علي بمصر، وابنه إبراهيم في سوريا، وأحمد باي، وخير الدين، في تونس، أمْ في نطاق الجمعيات العلميّة والأدبية مثل الجمعية السورية التي أسِّست في بيروت سنة 1848، والجمعية العلمية السورية التي أسِّست سنة 1858، والجمعية الخيرية التي أسِّست في مصر سنة 1868[2].

وقد عُدّ الشيخ الزعيم رائدًا من روّاد الحركة الإصلاحيّة الإسلامية الحديثة وصُنّف ضمن زعماء حركات الإصلاح، وقد كتب عنه رفيقه في الحركة الإصلاحيّة الإسلاميّة اللبناني عجاج نويهض (ت 1986) معتبرًا إياه خطيباً من الطراز الأول، أخذ عن جمال الدين الأفغاني حماية بيضة الإسلام، ومن عبد الرحمان الكواكبي السياحة ودراسة شؤون العرب المسلمين عن كثب، ولكنّ مصباحه كان مصباح ابن خلدون، وقد جمع بين التنظيم القومي العملي، والقدرة العجيبة على الحديث الشّهيّ الذي يحوّل به الحقائق الفلسفية إلى طعام ذهنيّ، وقد كان منذ شبابه ثائرًا على حالة الركود والتحجّر التي أصابت الفكر الإسلامي، وعلى حالة الضعف والخضوع التي لحقت بالأقطار الإسلامية حكّاما وشعوبا، وقد حاول عن طريق الخطابة والكتابة الصحفيّة، هزَّ ضمير الشباب المسلم، وغرس الوعي في صفوف الأجيال الناشئة بصفة أخصّ، ومهّد الطريق للثورة ضدّ مخطّط الهيمنة والاستلاب، وكان سلاحه الخطب والأحاديث والكتابات الصحفية التي ألهب بها نفوس الشباب المتحمّسين، ودفعهم إلى النهوض بالأعباء الثقال، والأمور العظام لإنقاذ أمّتهم ودينهم[3].

أ- تصحيح التفكير الديني

إنّنا نكاد نجْزم بأنّ الثعالبي لمْ يقْدرْ على إحْكام منهج أفكاره ومواقفه، طَوالَ مسيرته النضاليّة، مع أخْذنا في الاعتبار، خصوصيّة كلّ مرحلة، وتنوّع

---

1 حمادي الساحلي: م. س. ص 85/ وانظر في المرجع نفسه: علي الشابي: الثعالبي من الجامعة الإسلامية إلى الجامعة العربية ص 8.

2 مجلة المنار سنة 1903، مج 6، ج 1، ص 74.

3 علي الشابي: م. س. صص 8 – 9.

الأهداف الذي يقتضي اختلاف المقاربات.

ومن تجلّيات ذلك موقفه من التعليم الزيتونيّ الذي رصدْنا، آنفًا، التعارض الذي وسَمَه، فيما بين السخْط الذي أبداه في "روح التحرّر في القرآن" وبين التعظيم والتمجيد اللذيْن لهج بهمَا في"تونس الشهيدة".

وقد كانت للشيخ الثعالبي ثورة قديمة على برامج جامع الزيتونة التعليمية، منذ كان طالبًا، في نهاية القرن التاسع عشر، أيْ بعد فشل مشروع خير الدين الإصلاحي فشلاً سياسيًّا، فاستمرّ الحكم المطلق الاستبدادي واستعْمرت البلاد، وهاجر كثير من روّاد الحركة الإصلاحية التونسية، ورجحت كفّة التيّار المحافظ في الوسط الزيتونيّ، فزهد الثعالبي في الدراسة بالزيتونة، وانكبّ على المطالعة، ومواكبة أخبار الإصلاح والتجديد الوافدة من المشرق الإسلامي.

وقد دفعتْه نقمته على البرامج التعليمية التقليدية، إلى أن يقف مناصرًا، رفقةَ ‹صديقه علي باش حامبه ذي الثقافتيْن العربية والغرْبيّة، حركةَ طلبة الجامع الأعظم، من أجْل إصلاح جوهريّ لنظام التعليم الزيتوني، وعبّر في الاحتفال الذي نظّمه الطلبة بساحة المعهد الصادقي بمناسبة نجاح إضرابهم في تحقيق مطالبهم، عن مؤازرة جريدة "التونسي" لهم في الدفاع عن حقوقهم المشروعة، كما تعرّض إلى نقد روح المحافظة المفرطة لدى بعض الشيوخ المتشبّثين بالتقاليد، وأبرز افتقار الجامعة الزيتونية إلى دروس الفلسفة وتاريخ الأديان والميتافيزيقيا، وأوضح أن الإسلام تنوّر وتقدّم إذْ هو يشجّع على العلوم الصحيحة[1].

وقد أصدر الشيخ الثعالبي، حالَما غادر جامع الزيتونة، في ديسمبر 1895، ولمّا يتجاوز العشرين من عمره، جريدة "سبيل الرشاد" التي خصّصها للدعوة والإصلاح الديني والاجتماعي. ولمْ تستكمل الجريدة ستّة أشهر حتى عُطِّلتْ بسبب مقال نشره الشيخ، انتقد فيه شيخ الإسلام أحمد بن الخوجة صاحب الفتوى الشهيرة المتعلّقة بجواز أكْل الشكلاطة، واتهمَه بالمتاجرة بالدين[2].

---

1 الحبيب الجنحاني: الثعالبي رائد بارز من روّاد الحركة الإصلاحية. ضمن كتاب: الثعالبي وتجديد الفكر الديني. م. س. صص 34 – 35.

2 الجنحاني: م. س. صص 35 – 36/ وانظر في المرجع نفسه: حمودة السعفي: العلاقة بين علي باش حانبة وعبد العزيز الثعالبي. صص 155 – 158.

وعُدّت الجريدة امتدادًا لجريدة "العروة الوثقى"، فقد حفلت بتوضيح حقائق الإسلام، وفضل الحضارة العربية الإسلاميّة، والردّ على شُبَه المستشرقين والقساوسة، بالكَشف عن واقع المسلمين المتردّي[1].

ولمْ يَمُرَّ وصْفُ الثعالبي لحال النّخبة في مجتمعِه، دون أن يدْفع ثمَنَه شهْريْن سجْنًا سنة 1904، حينما كتَب في جريدة المنار، دون التصريح باسْمه، مقالاً يتبرّم فيه بانحطاط التفكير في بلاده، قائلاً: "فلا بلاهة المصريّ، ولا غباوة السوريّ، ولا استبداد التركيّ، ولا جهل الأعجميّ، ولا غطرسة الأفغانيّ، بأشدّ على نفوس العقلاء من تمخرق هؤلاء"[2]، وينعَتُ علماءَ تونس بأبشع النعوت، مبيّنًا تعصّبَهُم وعنادَهم، وتقوّيَهم بالسلطة التي تشجّع على الخنوع للجهل والدروشة، فيقول: "لنا علماء لكنّهُم جهَلَة، متكبِّرون، متغابنون، متغابون، وهُمْ آلهتنا، حديثُهُم بطونُهم، وتدقيقاتهُم ومباحثُهُم خاصّة بعجائب التكايا وكرامات القبور، وعلْمُهُم كعلْم آلهة الآشوريّين، لا يزيد ولا ينقُص، ولا يتجدّد ولا ينْعدم، وهو محْصور في تصريف أكَل يأكل أكْلاً!!، وفي إعراب هذه الجملة: ليْت لي قنطارًا فأحجَّ به، وهو عندهُم مِن تمنّي ما لا طمَع فيه، أو ما فيه عسْر، وفي اكتشاف متعلق الجارّ والمجرور، وفي إعراب البسملة، وفي فرض وجْه للحكْم في عدّة زوج المسوخ: هل تعتدّ عدّة طلاق أوْ عدّة وفاة، وفي جواز تزوّج الجنّيّ بالإنسيّة، والإنسيّة بالجنّيّة أوْ عدَمه، وفي اختراع نكَت في التفسير في معنى تفاخر فرعوْن بجريان الأنهار من تحته في حكاية القرآن، فغاصت أفكارهم في النّهر ولمْ يقف لهُمْ فيه على أثر!!. إذا قلت لهُم إنّ هذه أوْهامٌ في أوْهام، زمْجروا، واستكبروا، ومزّقوا ثيابَهم، وطمبروا، وصخبوا، ولعبوا، وبكوْا وانتحبوا، وقالوا هذا آخر الزمان، ووشوْا عنك أنّك كافر ولا تؤمن باليوم الآخر، واستعانوا عليْك بخلطاء العامّة فيسكتونك، إمّا طوْعًا أوْ كرْهًا، طوْعًا إذا وثقت بعجزك عنْهم، وكرْهًا إذا وثقوا بقدرتك عليْهم، فاستعملوا معك سلطة الحكومة التي لا يبْخل بها عليْهم الدخلاء، وربّما كان ذلك من مقتضى سياستهم لأنهم لا يريدون أن يتبصّر الناس، ولا أن يرفعوا

---

1 الساحلي: م. س. ص 85.
2 الشابي: م. س. ص 10.

رؤوسهم من شبكة الاستبداد.."[1].

وما إن خرج الشيخ الزعيم من السجن في صيف 1904، حتى بدأ ينشط مع بعض الأحرار الفرنسيّين المؤمنين بمبادئ الحرية، وأسس مع صديقه الفرنسي الرائد ديستري جريدة "بريد تونس" بالفرنسية، فشنّت حملة ضدّ حكومة الحماية بأقلام مولعة بالسلام والفكر الحرّ. وقد نشرت إحدى الجرائد الفرنسية بتونس في عددها الصادر يوم 24 جويلية 1904، حديث الثعالبي إلى المحامين الفرنسيّين الذين ساندوه قائلاً لهم: "إنّني مسرور بهذا، وأتمنّى أن يؤدّيَ إلى تجنّب أمثاله في المستقبل، وأظنّ أنّ الحكومة قد أخطأت في شأني عن طريق الشخصيّات القويّة (يعني الطرقيّين) التي هي من أعند أعدائي، لأنّي أحارب الجهل والتعصّب، وإنّي لا أطلب العفو في حكْم يشرّفني إلى الأبد في عالم الأحرار، ومحبّي التقدّم والحضارة"[2].

وليْس من تفسيرٍ لحُسْن تعامل الشيخ الثعالبي مع بعض الحركات الفرنسيّة، وثنائه علىً الفرنسيّين المستعمرين وعلى حضارتِهم، بل على فرنسا ذات الوجهيْن: وجه الرقيّ الفكريّ الحقوقيّ، وكذلكَ وجه الاستبداد الاستعماري الغاشم، إلاّ سعيُه إلى شحْذ مشروعه التنويريّ بثقافة الثورة الفرنسيّة ومبادئها. وقد كانت عودتُه إلى أرض الوطن في سبتمبر 1902، منطلَقَ دعوته إلى التمسّك بالكتاب والسنّة، والرجوعِ إلى الأصول الأولى للإسلام، وتخليص التفكير الإسلامي الشعبي ممّا علق به من خرافات وأوهام، ونبْذ المعتقدات الزائغة والبدع الضالّة. وفي تلك الفترة بالذات ظهرت في تونس فروع للحركات الراديكاليّة والاشتراكيّة الفرنسيّة المتعاطفة مع الشعب التونسي والمناصرة لحقوق الإنسان، ولحركة التطوّر الفكري الإسلامي، وتستجلب رجالَها، فكان الثعالبي في مقدّمة المبادرين إلى تأييدها وربط الصلة مع قادتها الذين كانوا يعتبرونه من أركان الحركة الإصلاحية الإسلامية في تونس، لا سيَما وقد آمن معهُم بمبادئ الثورة الفرنسية، ونادى بحرية الفكر والمعتقد، ودعَا إلى نشْر التعليم ومحاربة التقاليد البائدة. ورغم جهْله باللغة الفرنسية فقد لازم أنصار الحركات اليسارية الفرنسية في تونس المعارضين لنظام الحماية والمنادين

---

1 مجلة المنار مج 6 ج 1 ص 74.
2 م. س. ص 75.

بالمساواة بين الفرنسيّين والمسلمين، وانضمّ إلى جمعيّة "الفكر الحرّ" التي تأسّست سنة 1903، بهدف مقاومة الجهل والضلال والتعصّب الديني، والسعْي إلى نموّ العقل ونشْر العلْم، وكان يسمّي أعضاءها بـ"إخوان العقل"[1].

وقد كتب في افتتاحية العدد الأوّل من جريدة "سبيل الرشاد" الصادر يوم 16 ديسمبر 1895، متحدّثا عن منهج الجريدة في علاقتها مع فرنسا، قائلاً: "وأراعي في كلّ هاته الخدمات، وجوب تقوية الصلات بين أمّتنا الإسلامية والأمّة الفرنساويّة، تمكينًا للألفة بين الأمّتيْن، وتوثيقًا لعُرى الروابط بين الجنسيْن، تأييدًا للمنافع التي تنجُم من الاتحاد بينهما، وتأكيدًا لحبْل المودّة الذي لا ينفصل عنهما، والله بكلّ شيْء عليم يهدي من يشاء إلى الطريق المستقيم"[2].

ولقد مثّل كتاب "روح التحرّر في القرآن" عيِّنة حيّة من منهج الشيخ الثعالبي في إحياء التفكير الديني وترشيده، بمّا يتلاءم مع ثوابت الإسلام، وقيَمِه الفكرية والسلوكيّة، وبالقدْر الذي يُتيح التفاعل بين الثقافة العربيّة والثقافة الغربيّة، دون انعزال، ولا انطماس، وبغيْر تعال، ولا تبعيّة عمياء. وكما يذكر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، فإنّ عبد العزيز الثعالبي قد توجّه بكتابه هذا، الذي ضمّنه مبادئ الحرية واحترام الإنسانية وكفالة حرية الاعتقاد التي جاءت بها التعاليم القرآنية، إلى الخطيب الفرنسي الاشتراكي جان جوريس (ت 1914) بمناسبة مناقشة له بمجلس الأمّة الفرنسي بشأن سياسة فرنسا في المغرب الأقصى[3].

كان الفصل الأوّل من الكتاب، محاولةً من الثعالبي في تشخيص حالة التخلّف، ووضعيّة التهاوي الحضاريّ التي سقطت فيها البلاد التونسية جزْءًا من العالم العربيّ غير المحسود على ماهو عليه آنذاك، باستثناء البلاد المصرية

---

1 مناصرية: الحزب الحر الدستوري م. س. صص 93 – 94.

2 الساحلي: م. س. صص 86 – 87/ وانظر: ابن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية صص 45 – 87/ الصغير (عميرة علية): الزيتونة واليسار الفرنسي وحرّية الفكر من خلال قضيّتيْ الثعالبي (1904) والحداد (1930) ضمن كتاب: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي. منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية تونس 2003 صص 271 – 295.

3 الجنحاني: م. س. ص 44.

ذات الثّقل الجغرافي والثقافي، والتأثير البالغ. ولمْ ينقطع الثعالبي، في هذا الفصل، عن تمجيد الدور الأوروبي المتشبّع بمبادئ عصر الأنوار، واكتفى بالتنويه بالدور الحضاري التحديثي الفرنسي في مصر، وأثنى، بما لا مزيد عليْه، على العلماء والرحّالة والضبّاط الفرنسيّين، الذين أخلصوا وتفانوْا في تحديث أجهزة دولة محمد علي باشا، وتنظيم جيشه، وأظهر الثعالبي مصرَ، بنسبة عاليَة من المبالغة، على أنها قطرٌ ثريٌّ مزدهر، وأنّ المصريّين عرفوا الرخاء والسعادة، ويحِقّ لهم أن يعتبروا أنفسَهُم بمثابة اليابانيّين بالنسبة إلى المغرب الإسلامي. وكلُّ ذلك، من الشيخ الثعالبي، تنشيطًا لعزائم المسلمين، لاسيَما التونسيّين، على نُشْدان النهضة والرقيّ بالعلْم والاجتهاد وقوّة العزْم والتفتّح المثمر، فمجموع الشعوب الإسلاميّة متخلفة، و"تكاد حضارتُها تضاهي حضارة عهود ما قبْل التاريخ"[1].

ولعلّ سعيَ الثعالبي إلى ربْط رقيّ البلاد المصريّة بروح الإسلام الزعيمة بتحقيق التقدّم والعزّة، وبقوّة القرآن الكريم الكفيلة بتحرير العقول من الجهل والخرافة، هو الذي دفعَه إلى اقتراف "مغالطة تاريخية" كما سمّاها بعْضُهُم، وذلك حينَما ذكر أن محمد علي وصل إلى ما وصل إليْه، لمّا فرَض "تفسيرَ القرآن الكريم في اتجاه تحرّريّ بأتمّ معنى الكلمة"[2]، وهذا لا دليل عليْه، لأنّ قصارى عمَل التفسير في عصره أن يكون درْسًا من دروس الأزهر، وأساليب التعليم فيه كانت عتيقة تقليدية، كما هو الشأن في جامع الزيتونة، ولمْ يكن محمد علي، وكذا شأن أبنائه من بعْده، معنيّاً بإصلاح الأزهر، فقد كان همُّه الأكبر أن يُحْكم قبضتَه على مصر، وأن يُوسِّع نفوذه بما جاوَرها، وأن يُحقّق استقلالها عن الخلافة العثمانيّة، ولذلك اتجهت تجربته النهضويّة وجهةً عسكرية أساسًا. ولا تُعْرَف نُخبة من فقهاء وعلماء ساعدتْ محمد علي في تفسير القرآن تفسيرًا متحرّرًا "على نحو مثير للإعجاب"، كما يقول الثعالبي، ولمْ يشتهرْ تفسيرٌ للقرآن في تلك الفترة، تميّز بهذه الخاصّيّة "التحرّريّة". ومن الغريب أن الشيخ يتحدّث عن "مدرسة في التفسير"، وهي محض خيال من الكاتب، فضْلاً عن

1 ابن عاشور: م. س. ص 45.
2 روح التحرر في القرآن صص 15 – 16.

التناقض الذي ينطوي عليه تشبيه "الفهم التحرّري" هذا بفهْم الصحابة!![1].

ومهْما يكنْ من أمر، فإنّ الشيخ الثعالبي، أكّد في أكثر مِن موْضع في "روح التحرّر في القرآن" على أنّ القرآن العزيز "أداة عجيبة من أدوات الرقيّ والحضارة"[2]، ومعينٌ لا ينضب، ولا تبرزُ عظمتُه في إصْلاح أحوال البشريّة، إلاّ بعقول حيّة، قادرة على التأويل الذكيّ لآياته الكريمة، خالصة من شوائب الأوْهام والتعصّب، فتفهَمُ القرآن فهْمًا صحيحًا، حقيقيًّا، إنسانيًّا، اجتماعيًّا، "مطابقًا لمبادئ الثورة الفرنسيّة التي هي نفس المبادئ التي جاء بها القرآن، فبفضْل ذلك، يتسنّى للمسلم أن يستمدّ العناصر القادرة علىٍ تغيير عقليّته، وتحويله إلى إنسان جدير حقيقةً، بهذا الاسم، أيْ إنسان حر، ومتعلّم، ومتأثر بكلّ ما له علاقة بالإنسانيّة والرقيّ والحضارة"[3].

وقد نبّه الثعالبي إلى خطر أن يقْتل عمَلُ المفسّر، الذي هو اجتهادٌ بشريّ، روحَ القرآن، وأن يُضيّقَ سعتَه، ويُصبحَ هو المقدّس لا النصّ القرآني. وفي هذا السياق، يستنكر الشيخ سلطةَ المفسّرين الغاشمة، والتي تحتكر مدَد المعاني والدلالات والمفاهيم القرآنيّة، فيذكر أنّ قارئ القرآن، لا يحتفظ إلاّ بما قاله المفسّر الفلاني، لا بما قاله الله تعالى، ولا يؤثّر في تفكيره إلاّ نفوذُ المفسّر لا نورُ كلام ربّ العالمين، ويضيف: "فالذي يجب عليْنا أن نصدّقه هو المفسّر لا القرآن، ولا الأحاديث، ولا الرسول عليه الصلاة والسلام!!"[4]، ويَستفظعُ انحرافاتِ بعض المفسّرين، الذين طوّعوا النصّ القرآنيّ للاعتبارات والمصالح الذاتية والمذهبية وحتى السياسيّة، فيقول: "إنّ ما قام به أولئك المفسّرون من عمَل لهوَ مُضرٌّ من جميع الأوْجه"[5]، ويقول: "أيّها القرآن كمْ تُقْتَرَف مِن جرائم باسمِك!!"[6].

لقد أكّد الشيخ الزعيم على ضرورة الحذر من التأويل الخاطئ للقرآن، من

---

1 م. س. ص 18.
2 انظر: محمد بن الطيب: ملامح من التنوير في فكر الثعالبي من خلال "روح التحرر في القرآن". مجلة الحياة الثقافية. عدد 205 سبتمبر 2009 ص 29.
3 روح التحرر في القرآن ص 117.
4 م. س. صص 117 – 118.
5 م. س. ص 110.
6 م. س. ص 117.

قِبَل زمرة من المفسّرين، ولمْ يُسمِّهمْ، وقد أدّى منهجُهُم المختلّ إلى ما سمّاه بعضُهُم بـ"العقلية التّحريفيّة"، فقد أوّلوا القرآن تأويلاً حقودًا، متعصّبًا، مناهضًا للحرّية وللتقارب بين البشر. كما أدّى إلى تجميد الحركة الفكريّة بدعْوى أنّ القرآن هو الذي ضبط للمسلمين حدودًا للحضارة والرقيّ لمْ يعُد بإمكانهم تجاوُزُها[1].

والتزامًا بالقوام المنهجيّ والحضاريّ في القرآن، وهو ما يسْمح بتهذيب العادات الجائرة، والعقليّات الخاطئة، ويؤسّس لحياة متوازنة، كان موقف الشيخ الثعالبي من القيود الظالمة التي فُرضت على المرأة، فدعا إلى خلْع الحجاب، ورأى من واجب المرأة أن تترك وجهها مكشوفًا، وأنّه لا شيْء يُجْبر المرأة على البقاء محبوسة في بيْتها، ومحجوبة عن الأنظار. بل يجوز لها -مثل المرأة الأوروبية- الدخول والخروج، وقضاء شؤونها دون أيِّ خطر على المجتمع، وينبغي أن تتمتّع بحقّها في احتلال مكانتها في البيت، وأن تأخذ نصيبها من حقّها في الحياة ونور الشمس على قدَم المساواة مع الرجل[2]، وليْس ذلك في نظره، تحريرًا للمرأة المسلمة، وإشْهارًا للحرب على التعصّب والجهالة ونشرًا لأفكار التقدّم والحضارة، وصيانةً للمصالح العليا للأسرة والتراث العائلي، فحسْب، وإنّما كذلك إعادةَ تركيب المجتمع الإسلامي كما كان في عهد الرسول (ص) وأصحابه أيْ مثل المجتمع الأوروبّي[3].

ولا سبيل إلى مقارنة مقاربة الثعالبي لموضوع المرأة بعمل الطاهر الحدّاد في "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، مع إقرارنا بالتشابه بينهما في تنزيل قضية المرأة في سياقها التاريخيّ والحضاريّ، وأنّ دعوة الشيخ الزعيم إلى تحرير المرأة كانت خير تمهيد لمشروع الحدّاد الإصلاحيّ الذي تميّز بالشمول والدقّة والعمْق،

---

1 م. س. ص 119.

2 انظر: الطاهر المناعي: الثعالبي من الإسلامية إلى الكونية في روح التحرر في القرآن. مجلة الحياة الثقافية. العدد 130 ديسمبر 2001 ص 17/ شحرور (محمد): الكتاب والقرآن. سلسلة دراسات إسلامية معاصرة 1990/ البوطي (محمد سعيد رمضان) وتيزيني (طيّب): الإسلام والعصر تحديات وآفاق. سلسلة حوارات لقرن جديد. ط 2 دمشق 1999/ خلف الله (أحمد): مفاهيم قرآنية. ط. الكويت 1984.

3 روح التحرر ص 29/ وانظر: السباعي (مصطفى): المرأة بين الفقه والقانون. ط 7 الرياض 1999.

بينما كانت إلْماعة "روح التحرّر في القرآن" مكتفية بمسألة الحجاب – مع العلم أنّ معالجتها مفتاح اندماج المرأة في المجتمع وفاعليّتها فيه، فضْلاً عن مبالغات الكاتب، وتعميماته الخاطئة، واستنتاجاته المتعجّلة، مثل كلامه عن تعصّب المفسّرين والفقهاء والعلماء، وتأويلِهم الخاطئ لآيتيْ سورة النور، وعن علاقة الحجاب بانتشار الغلمانيّات والشذوذ[1]، ولعلّ مرجع هذه الأخطاء هو تسرّع الثعالبي الشابّ في الاستنتاج وحماسته في الدفاع عن آرائه، كما أنّها تدلّ على مرحلة من مراحل تكوينه الديني والفكري والثقافي لا تخلو من ثغرات[2].

ولا جدال في أنّ صاحب "روح التحرّر في القرآن" قد تأثّر بالأفكار الواردة في كتاب "تحرير المرأة" للمصري قاسم أمين، الذي صدر قبل "روح التحرّر "بستّ سنوات، وليس من المستبعَد أن يكون قد تعرّف على قاسم أمين أثناء إقامته الأولى في القاهرة من سنة 1897 إلى سنة 1902.

ولئن لمْ يتطرّق الثعالبي في الكتاب إلى قضيّة تعدّد الزوجات، إلاّ أنّه قد عالجها في إحدى المحاضرات التي ألقاها عندما باشر التدريس بجامعة آل البيت ببغداد من سنة 1926 إلى سنة 1930، حيث لاحظ عند حديثه عن المواريث أنّ الهالك إن ترك زوجيْن أو ثلاثًا أوْ أربعًا، كان لهنّ نصيب الزوجة الواحدة، ثمّ تساءل عن سرّ هذه القسمة وأجاب قائلاً: "إنّ الحكمة ظاهرة لمَن يتدبّر المقاصد الإلاهيّة، وهي تعليمُنا وإرشادُنا إلى الأصل الذي يجب أن يُجْرى عليْه في الزوجيّة، وهو أن يكون للرجل امرأة واحدة. وإنّما أباح أن يتزوّج الرجل اثنتيْن إلى أربع، على المعتَمَد بشرطه المضيِّق. لأنّ التعدّد في نظر الشارع هو من الأمور النادرة غير المقصودة، فلمْ يُراعِه في أحكامِه، والأحكام إنّما توضَع لما هو الأصل الذي عليْه العمل في الغالب، والنادر لا حكْم له"[3]

إنّ مواقف الشيخ عبد العزيز الثعالبي من التحديث الأوروبيّ، ومن المدوّنة التقليدية في تفسير القرآن، ومن العادات البغيضة التي سُلِّطت على المرأة باسم الدّين، تدُلّ، والعالم الإسلاميّ اليومَ في الألفية الثالثة يشهد تناميَ ما سُمِّيَ بـ"التيّار السلفيّ"، على أنّ مصطلح "السلفيّة" يحيط بمعناه الغموض، وينْعدم

---

1 روح التحرر ص 24.

2 م. س. صص 24 – 31.

3 بن الطيب: م. س. ص 37.

في حدِّه الوضوح، ولعلّه يتقاطع مع مصطلح "العَلْمنة" أو "العَلْمانيّة"، ولذلك نعتَ بعضُهُم مسارَ تفكير الشيخ الثعالبي، وهو الذي تبنّى أفكار الإصلاحيّة السلفيّة، بـ"التوجّه العَلْماني"[1].

ففي عدد من الدوائر الفكريّة والسياسيّة في واقعنا العربيّ والإسلاميّ المعاصر، هناك من يروْن في "السلفيّة" و"السلفيّين" التيّار المحافظ والجامد بل والرجعيّ في حياتنا الفكريّة وفي جانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص، وهناك مَن يروْن في التوجّه "السلفي" الفكر الأكثر تحرّرًا من الخرافة والبدع، ومِن ثمَّ الأكثر استنارة في الفكر الديني بالذات. والواقع المعيش يؤكّد أنّ المنتسبين إلى "السلفيّة" منهم منغلقون متشدّدون دغمائيّون، ومِنهُم مَن هُم متفتّحون ومتحرّرون من السطحيّة والجمود، ومِنهم مَن يرى "سلفَه الصالح" في علماء عصور الانحطاط، ومِنهُم مَن يراه في أعلام عصر الخلْق والإبداع والازدهار الذي عرفته الأمّة الإسلاميّة، وبلوْرت فيه حضارتها القوْميّة العقلانية المستنيرة قبل عصر المماليك عهدِ السقوط الحضاري. ومِن "السّلفيّين" مَن يتنكّر للعقل كقوّة إنسانيّة في التمييز بين الحسَن والقبيح، والضارّ والنافع، ويكتفي بنقل النصوص والمأثورات، ومِنهُم مَن يُعْلِي من مكانة العقل، ويعزّز سلطانه حتّى يعتبره أجلّ القوى التي ميّز الله بها الإنسان وأعظمها، ويمْنحه الاستقلال في عالم الشهادة، ويترك عالمَ الغيْب للنصوص والمأثورات التي يكون العقل أداةَ فهمِها[2].

ولا شكّ أنّ الشيخ الثعالبي سلَك سبيل المدرسة السلفيّة الحديثة "التي ذهبت في عقائد الدين وأصوله مذهبَ السلف القدماء، ونَحَتْ في مشكلات

---

1 الساحلي: م. س. صص 90 – 91/ وانظر: عمارة (محمد):
*الغرب والإسلام. أين الخطأ؟ وأين الصواب؟. ط 1 القاهرة 2004. صص 176 – 223 النموذج الإسلامي لتحرير المرأة.
*هل الإسلام هو الحلّ؟ لماذا وكيف؟. ط 1 القاهرة 1998، صص 136 – 159 التحرير الإسلامي للمرأة.

2 عمارة (محمد): السلفية. ط. سوسة تونس. د. ت. سلسلة موسوعة الحضارة العربية الإسلامية. صص 5 – 6، وانظر كتابه: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية. ط 1 القاهرة 2003/ وانظر: أركون (محمد): العلمنة والدين. ط 1 دار الساقي 1990/ القاسمي (فتحي): العلمانية وانتشارها شرقا وغربا. ط. تونس 1994.

الدنيا وقضايا الحضارة نحوَ المعتزلة فرسان العقلانية العربيّة الإسلاميّة، فكان تجديدُها للدّين، وتحريرها للعقل، وتبشيرها بحضارة عربية إسلاميّة متميّزة، لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الزحف الاستعماري الأوروبي على الشرق من تحدّيات. كما التأم، في البناء الفكري الذي صاغه أعلامُها، ذلك الانقسامُ الذي حدَث بظهور السلفيّة القديمة، عندما انقسمت الأمّة إلى نُصوصيِّين وعقلانيّين، ففي هذا البناء تجاورت النصوص مع العقلانيّة، وغدَا العقلُ أداة الإنسان الأولى في وعي النصوص"[1].

لقد كان الثعالبي مُصْلحًا ثائرًا على جمْلة من العقائد التي رآها ساذجة، وخرقاء، ومغرقة في الجهل والبلاهة، وجاهَد قوْمًا أغشاهُم العناد والاستكبار عن الحقّ. وقد اشتكاهُم إلى مجلّة المنار، في يأس وإحْباط، كيأْس أبي القاسم الشابي وإحباطه، فيقول: "عبثًا أحاول إصلاح ما فسَد من أخلاقِهم، وتجديد ما اخلوْلق من خلائقِهم. ما يُجْدي الإصلاح في قوْم يعتقدون أنّ كلّ كلمة طيّبة هرتقة، وكلّ كلمة حادّة زندقة، وكلّ خلق جديد كفْر، وكلّ سعي إلى الأمام خطوة من خطوات الشيطان. ماذا يُجْدي الإصلاح في قوْم ينتظرون خروج الدابّة[2]، وقيام الدجّال[3]، وظهور المهديّ[4]، ونزول المسيح[5]، وطلوع الشمس مِن

---

1 عمارة: السلفية. ص 52.

2 هذه علامة من علامات قيام الساعة أوّلَ بها المفسرون الآية 82 من سورة النمل: "وإذا وقَعَ القوْلُ عليْهِمْ أخرجْنا لهُم دابّةً مِن الأرْض تُكلّمُهُم..". يقول ابن عاشور: "وقد رُوِيَت في وصفِ هذه الدابّة ووقت خروجها ومكانه أخبار مضطربة ضعيفة الإسناد..". التحرير والتنوير. م. س. ج 20 ص 39.

3 انظر الحديث النبوي الذي يذكر العلامات الثلاث لقيام الساعة: الدابّة، الدجّال، طلوع الشمس من مغربها. صحيح مسلم، حديث رقم 157 / 158 صحيح البخاري، حديث رقم 4636. وانظر: أبورية (محمود): أضواء على السنة المحمدية. ط 5 مزيدة ومحققة بيروت د. ت. صص 182 – 185/ 238 – 239، فهو يكذّب هذه روايات قيام الدجال.

4 انظر: أبورية: م. س. صص 232 – 237/ ابن عاشور (محمد الطاهر): تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة. ط. تونس 1984 صص 49 -60. وكلٌّ من المؤلِّفيْن يرفض روايات المهدي المنتظر.

5 انظر الحديث النبوي الذي يذكر ذلك .صحيح مسلم ح. رقم 156 باب نزول عيسى حاكمًا بشريعة محمد (ص). وانظر: أبو رية: م. س. صص 191 – 194.

مغربها، ونفخة إسرافيل[1]، وهذه أشراط الساعة، والساعة لا تقوم إلاّ على شِرار الخلْق؟ ماذا يُجْدي الإصلاح في قوْم خُلِقوا أشرارًا، فُجّارًا، فُسّاقًا"[2].

وأبْدى الشيخ الزعيم استغرابه من بعْض المصنّفين الذين اعتمدوا، في تأويل القرآن، وفي تأليف مقدمات التاريخ العامّ، معتقداتٍ غريبة عن الإسلام الصحيح. وتسرّبت علومُ السحر والتنجيم، فانتشرت بين المسلمين، وصاروا يؤمنون باستطاعة السحرة أو العرّافين التنبُّؤ بمستقبل البشرية ومصيرها، واقتبسوا من بعض الشعوب الاعتقاد بأن الأرض مُقامة على قرْن ثوْر يستند على حجَرة تملكُها سمكة عائمة في البحر، فإذا حوّل الثور الأرض من قرْن إلى قرْن للتخفيف على قرْنه من ثقلها يحدث زلزال!! ويؤكّد الثعالبي على أنّ هذا الوضع الفكري المزري طارئٌ على الحضارة الإسلاميّة التي بلغت مِن عُلوّ المراتب "ما لمْ يسبق له مثيل، ولا ريب أنّها فاقت جميع الحضارات المتعايشة معها، وقد دامت هذه المسيرة إلى حدود القرن الرابع من الهجرة"[3].

وعلى امتداد فصْليْن في كتاب "روح التحرّر في القرآن" يشدّدان النكيرَ على ما ابتدعتْه الطرقُ الصوفيّة[4]، يبيّن الثعالبي أنّ القرآن لا يُقِرّ بوجود كهنة ولا أحْبار، إذْ لا وجود لِـ"واسطة" بين الله وعباده، وأنّ الدين الإسلامي يمنع عن المؤمنين التماسَ المعونة من غير الله، ويدينُ بشدّة، مَن يتوسّل إلى العباد. ويتساءل الشيخ: كيف نشاهد اليوم عند المسلمين – وهو أمرٌ يكاد يكون مرتبطًا بالوثنيّة– هذا العدد المهول من "الأولياء" و"الصالحين" والمشائخ الذين أسّسوا طرُقًا منتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي؟ وكيف يمكن أن يبتهل المؤمنون إلى أولئك الأولياء والصالحين والمشايخ أكثر بدون شكّ مما يبتهلون إلى الله عزّ وجلّ؟"[5].

وهو يرى أنّ الخرافات والأوهام تسبّبت في نشوء الطرق الصوفية التي

---

1 مستفادة من الآية 68 من سورة الزمر. وانظر: التحرير والتنوير. ج 24 صص 64 – 65.

2 مجلة المنار مج 6 ج 1 صص 77 – 78.

3 روح التحرر صص 33 – 35.

4 روح التحرر صص 57 – 85.

5 م. س. ص 58.

أصبحت سلطتُها عظيمة، لا جدال فيها، وأنّ امتداد نفوذها لا حدود له إلا الجهالة والعصبيّة والضلال، وأنّ بعض المسلمين يعتقدون أنّ رعاية أحد "الأولياء" أو رؤساء الطرق الصوفية إيّاهُم تخوّل لهم تجاوز القوانين الدينية وارتكاب أبشع الأخطاء والآثام، ويشبِّه ذلك بما كان يمارسه المرتزقة الإيطاليّون خلال القرون الوسطى، إذ كانوا يسلبون، وينهبون، ويقتلون على رؤوس الملإ معتبرين أنفسَهم أبرياء، بما أنّهم حصلوا قبل قيامهم بتلك الأعمال على الغفران من قبَل أحد الكهنة. وفي هذا السياق، يُغْلظ الشيخ الثعالبي القوْلَ على الذين يعتقدون أنّ صاحب الزاوية أو الطريقة يعلم الغيْب، وأنّ له من النفوذ عند وليّه ما يمكنه التوسّط لديْه لتغيير مصير لا فرد من الأفراد، مقابل هبَة عيْنيّة، أو نقديّة، يعطيها الغنيّ والفقير.

ويَمْضي صاحب "روح التحرّر في القرآن" في استعراض تاريخ الطرق الصوفية، فيرى أنّ ترجمة المسلمين للآداب الأجنبيّة، في عهد أبي جعفر المنصور (ت 775 م)، وهارون الرشيد (ت 809 م)، وابنه المأمون (ت 833 م)، أثّرت في ظهور عدّة فرَق رسّختْ عقيدة الإيمان بأنّ الإنسان عاجز عن الوصول بنفسه إلى الله، وهو في حاجة إلى "وسيط"، وبأنّ أمراض الإنسان المعنويّة والغيوب يعالجُها "الأولياء" ورؤساء الطرق الصوفية. وقد برزتْ، حسب الثعالبي، ووفق هذا الفكر الملتبس، أشكال غريبة من الشعوذة والخداع، "فكانوا يضربون بطونهم بالسيوف فيصيبونها بجروح ظاهرة سرعان ما تلتئمُ، وكانوا يأكلون العقارب والأفاعي الحيّة، ويلتهمون الزجاج، وشفرات السكاكين، وقِطَع الكتّان الملتهبة، ويوثّقون أنفسَهم بسلاسل من حديد يعْمدون إلى تكسيرها وهُم يتضرّعون إلى أوْليائهم". كما انتشر دجَل الخوارق وخرافاتها "فيحْلفون أنّهُم رأوا الوليّ الفلاني قد أرجع إلى أحد المكفوفين بصَره، وأبْرأ مُقْعَدًا، وأحيى ميّتًا.. واستطاع ببسط ذراعيْه ويديْه، فحسب، إرجاع أحد المساجين المسلمين المكبَّل والمعتقَل في بلاد النصارى إلى أرض الوطن".

وينتهي الثعالبي إلى أنّ "الأولياء" و"الشيوخ" و"الصالحين" ورؤساء "الطرق" ليس لهم سلطان، وأنّ الذين يعتقدون في إعانتهم يخالفون أصول الدين والشريعة، ومعتقداتُهم وهميّة لا علاقة لها بالإسلام، ويَعتبر رضى البعض بهذه الخرافات والأوهام سبيلاً عندهم إلى تخفيف مسؤوليّتهم الأدبية، وإيهامهم بأنّهم يدركون الثواب الأبديّ بدون بذْل أيّ مجهود في سبيل الخير والحقّ،

وهو ديْدن الجماهير الساذجة والجاهلة والعاطلة، ومثْل هذه المعتقدات تقضي على كلّ فعْل ومجهود ورقيّ وتقدّم.

ويلاحظ الشيخ الزعيم أنّ مساوئ هذه الخرافات والأوهام متعدّدة، وأنّ نفوذ الطرق المقام على أساس الأوهام والشعبيّة الجوفاء، قد عظُم شأنُه، وتفاقم أمرُه، حتى أصبح عبارة عن سلطة داخل السلطة في الدول الإسلامية، وعجزت السلطة الحاكمة عن التغلّب على تلك الطرق والقضاء عليها، واختارت حصر ما لهذه من النفوذ وجعْله في خدمة "السلطة الملَكيّة". وهكذا اعتبر الملوك الطرق ذات مصلحة عموميّة، واعترفوا بوجودها الشرعي، وسلطتِها المطلّقة، وألحقوا أصحابها بحاشيّتهم، وشيّدوا لهم الزوايا، والأضرحة، وأوقفوا عليْهم الأحباس، وعاملوهُم معاملة أهل الحوْل والطوْل، بدون قيْد ولا شرْط، وأنّهم بقدر ما يمنحون الطرق الصوفية، من حظْوة يزيدون في شعبيّتهم ونفوذهم. أمّا العلماء والفقهاء، فقد انضمّوا إلى صفّ الملوك ورؤساء الطرق، وكوّنوا فيما بيْنهم رابطة، لأنّهم رأوْا، كما ذكر الثعالبي، غير قادرين على الوقوف في وجه ذلك التحالف الرهيب بين النظام الملكي والطرق الصوفيّة، وأنّ بقاءهم منفردين ومنعزلين من شأنه أن يعرّضهم للمخاطر.

لا ريْب أن الثعالبي، نظر إلى قضيّة الاعتقاد الشعبيّ في "الأولياء"– بتعظيمِهم، وتخصيصِهم بمرتبة عالية في التفكير الديني من قِبَل الخاصّة والعامّة–، من جهتيْن اثنتيْن:

* خطرها على الدين الصحيح باعتبارها، في نظره، مظهرًا من مظاهر الشعوذة والدّجل والجهل والشرك والتخلّف، وكلّ ذلك يمثّل عائقًا أمام الفكر النهضويّ التنويريّ الذي ينشد بناء التفكير على أساس العلْم، والمعرفة الصحيحة والعزم الخلاّق، لا على الخرافة والخنوعِ لفكر الخوارق، والقعودِ عن التحدّي وتقرير المصير.

* إسهامها في إعانة المستعمر على تنفيذ خطّته الثقافية والسياسية، مستغلاً الفراغ الذي يُفرزه استغراقُ الشعب في الدروشة والأوهام، وانشغاله بالغيبيّات عن الواقع المرير، وموظّفًا اهتمامَه بالزوايا والمقامات، وولاءَه لأصحابها، في تأمين تواطئهم معه، وفي تسخيرهِم لخدمته، وفي إيهامهِم أنّه جاء ليحفظ دينهُم وهويّتهم.

وقد اشتهر الفكر "السّلَفي الوهّابي"[1] خاصّة، بشنّه حرْبًا شعْواء على الطرق الصوفيّة، وعلى الاعتقاد في "الأولياء والصّالحين"، وعلى التوسّل بهم، وعلى زيارة مقاماتهم وتقديم الذبائح فيها، معتبرين ذلك "شرْكًا" و"وثنيّة"، و"جاهليّة" جديدة، ودعوْا إلى هدْم القباب المقامة على قبور "الأولياء"، كما كفّروا وشرّكوا كلّ من آمن بهذه العقيدة، وعمل شيْئًا من هذه "الشركيّات".

وقد تصاعدت، في بلدان ما سمِّيَ بـ"الربيع العربيّ"، اعتداءات أتباع "السلفيّة الوهّابيّة" على عددٍ ممّا يسمّى بـ"الزوايا" و"مقامات الأولياء والصالحين"، معتبرين ذلك "مقاومةً" لما سمّوْه بـ"الشركيّات"، ومتغافلين عن أنّ تلك المعالم، لا تمثّل فيْصلاً بين الإيمان والكفر، أو العقيدة الصحيحة والعقيدة المبتَدَعة الضالّة، بقدر ما أضحت - بمرور السنين- معالم ثقافيّة، وثروات تاريخيّة وسياحيّة، تشهد على نمط في التفكير، وعلى حقَب زمنيّة شهدت أحْداثا وأعْلامًا، ولا شكّ أنّ أخبارها اختلطت فيها الحقيقة بالأسطورة، كما لا جدال في أنّ بعضها أسْهَم إيجابيًّا في صنع تاريخ الحضارة الإسلامية والإنسانيّة. وقد أصبحت الزّوايا -اليوم- في الضمير الجماعيّ "فلكلورًا" يستوجب التظاهرات الثقافية الفوقيّة[2].

ودون أن نخوض، مع الثعالبي وأنصار موقفه الحادّ[3]، في جدَل الدفاع الفقهيّ والعقديّ والبلاغيّ عن عقيدة "الطرقيّين" و"القبوريّين" و"الشركيّين" كما سمّاهم مخالفوهُم، وفي ردّ الهجوم على الوهّابيّين[4]، فإنّ المستفاد أنّ صاحب

---

1 نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب (ت 1792)، الذي اعتبره الزركْلي "زعيم النهضة الدينيّة الإصلاحيّة الحديثة في جزيرة العرب، داعيًا إلى التوحيد الخالص ونبْذ البدع، وتحطيم ما علق بالإسلام من أوهام"، آزره محمد بن سعود، ثم ابنُه عبد العزيز، ثم سعود، وقاتلوا مَن خالفه.. معجم الأعلام. ج 6 ص 257.

2 عمران (كمال): ظاهرة الزوايا، ضمن كتاب: الثقافة الإسلامية مظاهر من التجريب والتجريد ط. تونس 1992 ص 120.

3 انظر مثلا: فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في انحرافات الطرق الصوفية . ط 1 القاهرة 2011.

4 انظر: رسالة عمر المحجوب (ت 1807): رسالة علماء تونس إلى الضال الوهابي، التي أوردها ابن أبي الضياف (ت 1874) في الإتحاف. نشرتْها دار المشاريع. ط 2007/ دحلان (أحمد بن السيد): الدرر السنية في الرد على الوهابية. ط 1 القاهرة 2011/ السقاف (حسن بن علي): السلفيّة الوهابيّة، أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية.

"روح التحرّر في القرآن" لمْ يُفْلح — حسب زعْمنا، في الإحاطة بقضية الطرق الصوفيّة والزوايا والاعتقادات الشعبيّة التي يتشارك فيها عمومُ المؤمنين مع عددٍ لا يستهان به من شيوخهم وعلمائهم، إن لمْ يكن عددًا هائلاً، وغالبيّةً عظمى.

فهذه الظاهرة المدروسة، لا يُنظر فيها من الجانب البسيط، وهو أنّ شكْلها وطقوسها وعاداتها منافية لعقيدة التوحيد، ومتشابهة مع وثنيّة المشركين، بلْ من الضروريّ تناولُها باعتبارها ظاهرة إيمانيّة مخصوصة، لها بُعْدُها الروحي، والتعبّدي، والذّاتي السلوكي. وهي حركة اعتقاديّة شعائريّة تنشيطيّة لها دورها الاجتماعي، والتربوي، والمعرفي، وكذلك السياسي[1].

فقد وصلت الطرقُ الصوفية بالإسلام إلى أماكن بعيدة في القارة الإفريقية مثلاً[2]، وكانت الزوايا الصوفيّة منفتحة على مشاغل الناس، وأعانتْهُم على قضائها، واضطلعت الزوايا ببثّ العلم في صفوف الناس، فلمْ يكن كلّ أفراد المجتمع متهيّئين للانضمام إلى المدارس أو إلى المساجد، وكان جلّهم يتلقّى في الزوايا دروسًا في العلوم الشرعيّة، وكانت خارج المدن مساجد جامعة يؤمّها الناس للصلاة ولطلب العلم ولفضّ النوازل. وإذا كان بعضهم قد اعتبر أنّ انتشار الزوايا والتعاليم الصوفية في بلاد المغرب يُعْزى إلى قدرة هذه الزوايا على استيعاب عقائد جاهليّة وأعراف جارية بربرية كالإيمان بالجنّ من أهل الخير، أو من أهل الشرّ، والاعتقاد في السحر والعزائم، مبيّنا أن إنكار العلماء لهذه الشعوذة لمْ يمنع الزوايا أن تتبنّاها، وهو ما ساعد على انتشارها، فإنّ البعض الآخر ذهب إلى أنّ هذا الحكْم انبنى على ما آلت إليْه الزاوية في القرن التاسع

ط. بيروت د. ت.

1 كمال عمران: م. س. صص 61 – 120.

2 انظر: شكيب أرسلان: نهضة الإسلام في إفريقية وأسبابها ووسائل دعوتها (1790 – 1900)، ضمن كتاب: حاضر العالم الإسلامي للكاتب الأمريكي لوثروب ستودارد. تعريب عجاج نويهض. ط 4 دار الفكر 1973 ج 2 صص 393 – 401. يقول شكيب أرسلان: "وبالإجمال فإنّ مريدي هذه الطرق هم الذين سعوْا في نشر الإسلام ووفّقوا إليْه في إفريقيّة، قال كوبولاني: إنّ هؤلاء تارة بهيئة تجار، وطوْرًا بهيئة مبشّرين يهدون إلى الإسلام الأقوامَ الفتيشيين، وتجدُهم يبنون زوايا جديدة في هذه الأقطار الواسعة الشاسعة الممتدّة من شمال إفريقية إلى أقصى أقاصي السودان وأحيانًا يؤسّسون ممالك..." ص 400.

عشر حين أصبحت فلكلورًا، وأضحتْ وكْرَ الخرافات، وأفيونَ التواكل والتخاذل، ومستنقع الجهل وأكاذيب الخوارق والكرامات، وخلايا التحالف مع قوى الاحتلال[1]، لأنّ كتب التاريخ كـ"معالم الإيمان" لابن ناجي (ت 1435)، و"الحلل السندسية" للوزير السرّاج (ت 1737)، و"نزهة الأنظار" لمقديش (ت 1813) خلوٌّ من الأخبار التي تثبت الشعوذة، ولمْ يكن لشيخ الزاوية أن يدعوَ إلى العقيدة وأن يرسيَ قواعدَها من جانب، وأن يجاريَ العامة في الوهم والظنّ من جانب آخر. كما أنّ الزوايا اضطلعت بحماية المذهب المالكي من البدع والنحل الأخرى، فلا يمكن لحركة التصحيح والدعم أن تشوبها شائبة التوهّم والخرافة[2].

ولا يحقّ للشيخ الثعالبي أن يغضّ الطرْف عن دور شيوخ الزوايا في الجهاد، فقد كانوا في مقدّمة صفوف مقاومة الغزو الخارجيّ، والخطر الصليبيّ، والاستعمار الغربيّ، نصرةً للإسلام والعروبة، وحماية للبلاد الإسلامية، وضمانًا لعزة المسلمين[3].

غير أنّ النزعة "الشعبويّة"، التي طغتْ على الفكر الطرُقي فانزاحت به إلى المعتقدات العجائبيّة، هي التي حجبتْ فاعليّتها المتعدّدة الأبعاد. يقول كمال عمران: "فإن كان الدور السياسيّ عند شيوخ الزوايا مرتبطًا بالمُعْطى الاجتماعي، وكان حرصُهم على خدمة الأمّة الإسلامية دافعًا إلى الاضطلاع بالمسؤولية السياسية إنارة للحكّام عند الاستشارة أوْ إعدادًا نفسانيًّا عند الحرب أوْ إعدادًا عسكريًّا عند الاجتهاد زمن الاستعمار، فإنّه لا يمنع من النظر إليْه عبر حركة المعرفة وما اعتراها من عدول عن الإنتاج الفكري الطامح إلى مزيد

---

1 انظر مثلا: الإبراهيمي (محمد البشير): الطرق الصوفية. ط 1 الجزائر 2008. يقول مثلا: "ومع أننا نعلم أن الطرق منتشرة في العالم الإسلامي وأنّ آثارها فيه متشابهة وإنما هي السبب الأقوى في كثير ممّا حلّ به من الأرزاء والنكبات، وكثيرًا ما كانت مفتاحًا لاستعمار ممالكه، فإنّ حربنا موجّهة أوّلا وبالذات إلى طرقية الشمال الإفريقي.." ص 45.

2 عمران: م. س. صص 109 – 112.

3 انظر مثلا: مقديش (محمود): نزهة الأنظار في عجائب التاريخ والأخبار. تحقيق: علي الزواري ومحمد محفوظ. ط 1 بيروت 1988، صص 213 – 229: الباب الثالث: فيما وقع لأهل صفاقس من الجهاد.

الاكتشاف وبناء الحقيقة بإبرام التكامل بين الجهد البشريّ والهداية الإلاهية، فأسرع الحال إلى التمسّك بالقفا وتبديد الوجه، كان القفا ما سيْطر من تقليد في العلم وسكون في المعرفة، وكان الوجه ما اختفى من سعْي إلى إجراء التعاليم الدينية لينال الإنسان ما وراء العرش، بل كان الوجه الصمت عن الفعل البشريّ داخل الضمير الديني النابض، والقفا الاستسلام إلى الأحلام والأماني وتوليد الأمل من معدن الحنين إلى الأمجاد الماضية. ولعلّ التضارب الحادّ بين الوجه والقفا هو الذي استهوى الزوايا بوصفها مؤسسة دينية ضمن بنية المجتمع إلى الانقياد نحو التفكير الخرافي وامتهان الشعوذة بعد أن بدأت زهْدًا ورياضة على طلب الحلال (..) ولا شكّ في أنّ تتبّع تاريخ الزوايا يعبِّر عن السقوط من الاضطلاع بنوع من المسؤولية الاجتماعية بزرع العقلية الخرافية وباستمالة النفوس إليها حتى انقلب سلطان العادة على وظيفة العبادة"[1].

ومهْمَا يكُنْ من أمْر، فإنّ الشيخ عبد العزيز الثعالبي قد دعا إلى إعادة النظر في السلوك الاجتماعي، بما يمْنحُه عوامل القوّة والإيجابيّة، وذلك بالقضاء على عقلية الخرافة والأسطورة المعشّشة في أدمغة الناس والحائلة دون تعْويلِهم على العلْم والعمل والكسْب الشرعيّ. وهذه العقلية المبنية على الأوْهام رسّخت في أذهان الناس فكرة أنّ "الاعتقاد ولاية والانتقاد جناية"، وأدّت إلى ظهور نزعة تواكليّة من أبرز تجلّياتها الإخلاد إلى الأرض، وترك المصير بيد "الوليّ الصالح"، أو "المريد الصوفي" الذي هو، في اعتقادِهم، على كلّ شيْءٍ قدير. وهو ما يبعدُهُم أحْقابًا عن اللحظة التاريخية التي تمرّ بها الحضارة الإنسانية[2].

قد دعا الثعالبي، في سبيل استعادة الأمّة الإسلاميّة لصفة "الخيْريّة" التي امتازت بها على سائر الأمم وفق القرآن الكريم الذي ورد فيه: "كنتم خير أمّة أُخْرِجَتْ للنّاس"[3]، إلى ضرورة وجود مجدّدين ومصلحين يرشدون المجتمع الإسلامي إلى معرفة ما بيْن الأصول والفروع من الفروق، ويُفْهمونهم أنّ القسْم الذي لا يجوز فيه التغيير والتبديل إنّما هو الأصل في الأحكام التنزيل الصالحة لكلّ زمان ومكان، لأنّها نصوص عامة وقواعد مجْمَلة أمّا الصوَر المستحْدَثة

1 كمال عمران: م. س. صص 119 – 120.
2 الطاهر المناعي: م. س. صص 14 – 15.
3 آل عمران، 3 / 110).

المستخرَجة منها التي جعلت مدارًا لتطبيق الأحكام، ومناط أكثرها القياس، فهي التي يجِب تطويرُها وتمشّيها مع الزمن واستلحاق ما استجدَّ من المصالح والحاجات التي أوْجَبَها العصْر ويتطلبها المجتمع. وهي وإن كانت في نظر البعْض مخالفةً للنصوص، فإنّها ليْستْ كذلك، بلْ هي مخالفة للتقاليد فقط، ذلك ما تقتضيه حكمة الدين ويتناسب مع قدسيّته وجلاله وعظمته[1]. فهو يرى أنّ عصر الإسلام الحاضر هو عصر الضمور والانحطاط في جميع مرافق الحياة الإسلامية من علْميّة واقتصاديّة وسياسيّة وخُلُقيّة، وما جرى هذا المجْرى الباعث على التردّي والانحلال اللذيْن فتّا في عزائم المسلمين وبالرغْم من هذه الحال المخيفة فإنّ الإسلام في ذاته مازال في عنفوانه ومناعته يغْري بحكْمته وأسراره أكابر الفلاسفة، وجبابرة العقول، لا في محيطه وأقطاره فحسْب، بل وكذلك في الأقطار البعيدة والمنفصلة عنه. فقد ظهرت إلى جانبه دعايات كثيرة تختلف عنه، تزاحمه في عُقْر داره، قائمة على الإغراء والفتنة تملك من العلم والمال والجاه مالا يملك، فوق ما تجده من إسناد الدوَل القويّة التي تريد تعجيزه وتوهينه، ولكنّها أخْفقت، وسرّ ذلك، كما يقول الشيخ، "كامن في حيويّة الروح الخارقة التي لهذا الدّين، وهو الإيمان، ولاشكّ أنّ دينًا له هذه القوّة في النفوس ليس في حاجة إلى التقاط الخوارق ليتوكّأ عليْها، كما تحتاج إليها الأديان الأخرى، وإنّما يحتاج إلى لسان صدْق يقوم بالدعاية له، وإذاعة أسراره بين الناس في الداخل والخارج. أمّا الخوارق التي يلتجئ إليْها أصحاب تلك الأديان من النوْع الذي نقدناه، فإنّ الإسلام الصحيح ينْفر منها ويأبى الارتكاز عليْها"[2].

وكانت "العقلْيّة العنصريّة" كما سمّاها بعضهم، من بيْن الأخطاء التي حاول الشيخ الزعيم إصْلاحَها في التفكير الديني الشعْبي، ليكون المسلمون فاعلين ومتفاعلين في الآن ذاته، نحوَ ثقافة كوْنيّة ثريّة، ووحْدة دينيّة صمّاء. فقد بيّن خلال فصْل "التسامح" ضمْن "روح التحرّر في القرآن"[3]، أنّ الدين الإسلاميّ قد جاء للبشريّة قاطبة، ويَنتقد المفسِّرين الذين، حسب رأيه، أخْطأوا خطأً فادِحًا

1 الساحلي: م. س. صص 94 – 95.
2 الثعالبي: معجز محمد رسول الله. تقديم ومراجعة: محمد اليعلاوي ط 3 بيروت 1986، ج 1 صص 17 – 18.
3 روح التحرر صص 97 – 102.

عندما جعلوا الإسلام مقصورًا على الجنس العربي دون غيْره، ممّا دفعَهُم إلى حصْرهِم مفهومَ الإعجاز القرآني في بلاغة أسلوبه لا غير، وبهذه الصورة يصبح العربَ وحْدهم القادرين على إدراك تلك البلاغة، وبذلك فالقرآن لمْ يُنَزَّلْ إلا للعرب. وقد ذهب الثعالبي إلى أنّ بلاغة القرآن تتمثّل في فلسفته التي يمكن أن تُدْرك بترجمته، وليس الإسلام في مُتَناوَل علماء الدين المسلمين فحسْب، بل المؤمنين عمومًا. ويستخْلص من ذلك أنّ القرآن جاء بدين اجتماعيّ وأقام تحالفًا بين اليهودية والنصرانيّة من جهة والدين الإسلامي من جهة أُخْرى، دون اعتبار للفوارق المادّية. ويعلّق على الآية القرآنية: "يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتَعارفوا إنّ أكْرَمَكم عند الله أتقاكُم"[1] بقوْله: "ألا نظنّ أنفسَنا ونحن نقرأ تلك الآية الكريمة كأنّنا نطالع الفصل السادس من الإعلان عن حقوق الإنسان؟ وقد جاء فيه: جميع المواطنين متساوون في نظر القانون ومؤهّلون على حدّ السواء لجميع المراتب والمناصب والوظائف العموميّة على أساس كفاءاتهم وبدون تمييز ما عدا ما يتّسمون به من فضائل ومواهب"[2]، وهو ما يعْني أنّ الإسلام كان سبّاقًا إلى إقرار التسامح وحرّية المعتقد، غير أنّ "أصحاب الأفكار الضيّقة" أغلقوا باب الإسلام في وجه البشرية جمعاء، وعَزَلوا المسلم في بلاده وهو يتخبّط في الجهالة، وأقْصوْه عن كلّ حركة تقدّميّة وحضاريّة، وقوّوْا الغريزة العُدْوانيّة ونزعة القوْميّة الضيّقة، فظهر التعصّب المقوت مستندين، جهْلاً، إلى بعض الآيات الموجّهة ضدّ اليهود والمشركين[3].

وقد هاجم الشيخ الثعالبي الحكّام المسلمين الذين يستغلّون الدين للاستبداد بالحكْم، والتسلّطِ على شعوبهم، وتحويل الأموال العموميّة إلى خدْمة منافعِهم الشخصيّة، فذكر أنّ من أفدح ما صنعوه، زعمَهم أنّ توزيع الثروة قسمة إلاهيّة، يجب قبولُها بالرضا والتسليم، وربّما خلقوا من هذا التأويل عقيدة أجْروْها مجْرى الإيمان من الدين، وجعلوها أساسًا للوعظ والتربية والتعليم، لصرْف عامّة الشعب عن التفكير في الحقوق المغتصبة بواسطة السلطة الماليّة والمطالِبة بها، وبذلك يصبح النّاس مسخّرين لإدارة أفراد قلائل من أصحاب

---

1 (الحجرات، 49 / 13).
2 روح التحرر ص 92.
3 م. س. صص 98 – 100.

الأموال ومن لفَّ لفَّهم. ويؤكّد في هذا المعنى أنّ الثروة تتكوّن من العمل، لا من الحظوظ والمصادفات التي لا أثر لها إلا في تفكير الخياليّين. فالعامل هو مُوجِد الثروة ومُكوِّنها، وهي له دون غيره، وإن لمْ يتمكّن من استخلاصها بتمامها لنفسه، فينبغي على الأقلّ أن يكون له منها أوْفر قسط. وبجعْل الثروة تابعة لقاعدة العمل، يصير المال مُشاعًا غير محْتكَر لطائفة من المستأثرين)[1].

وانسجامًا مع الدوْر الإصلاحيّ الذي اضطلع به الشيخ، كان اهتمامُه بانتقاد المعاملات الاقتصاديّة المنافيَة لقيَم الإسلام السّمْحة، والمهدِّدة للسلْم الاجتماعيّة، ومن الظّواهر اللا إسلامية ظاهرةُ الاحتكار، فهي –حسب الثعالبي– تُوجِد طبقة ممتازة تكتسب باغتصاب الحقوق وفساد النظام، لا بجهود طبيعيّة يستوي فيها الضعيف والقويّ والغنيّ، فتجْعل تيْنك المظلمتيْن عدْلاً منظَّمًا تُحتِّمُه على الناس، وباستمرار زمن يحْسبونه نظامًا طبيعيًّا مفروضًا مِن قِبَل الله. لكنّ استعمال قليل من البصيرة والتدبّر يجْعل هذا البناء ينهار من نفسه، ويجعل الناس يدركون أيْضًا أنّه لمْ يُشيِّدْه إلاّ الطغيان الذي لا يتّفق مع التعاليم القيّمة التي جاءت بها الأدْيان"[2].

ولقد كان واقعيًّا بحقّ، حينما اعتَبَر قضيّة "الربا" مُعْضِلة تستوجِبُ إعادة نظَر تبَعًا للمتغيّرات الماليّة، والاحتياجات التنمويّة الجديدة، فيقول، متكلّمًا عن الشرْقيّين الذين لا يتعاملون بالربا لأنّ الإسلام حرّمَه: "أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب الحسابات الجارية المودَعة في البنوك لا يأخذون أرباح هذه الأموال، كما أنّهم لا يُبيحون أن يُساهموا في هذه المشروعاتٍ، لأنّهم يعتقدون أنّ أرباحَها من أنواع الربا. فهذه المسألة لا بُدّ لها مِن حلٍّ حاسمٍ، ولا يُمْكن الوصول إلى هذا الحلّ إلاّ بعْد مؤتمَر من علماء المسلمين"[3]، وهو عيْنُ ما ذهب إليه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بقوْله، مدْركًا لتحديات المتغيّرات العالميّة: "ولقد قضى المسلمون قرونًا طويلة لمْ يروْا أنفسَهم فيها محتاجين إلى التعامل بالرّبا، ولمْ تكن ثروتُهم أيامئذ قاصرة عن ثروة بقية الأمم في العالم أزمان كانت سيادة العالم بيدهم أو أُزمان كانوا مستقلين بإدارة شؤونهم. فلمّا صارت سيادة

---

1 الساحلي: م. س. صص 95 - 96.
2 م. س. ص 96.
3 م. س. ص 97.

العالم بيَدِ أممٍ غير إسلامية وارتبط المسلمون بغيْرِهِم في التجارة والمعاملة وانتظمت سوق الثروة العالمية على قواعد القوانين التي لا تتحاشى المراباة في المعاملات ولا تعرف أساليب مواساة المسلمين دهش المسلمون، وهُمُ اليوم يتساءلون، وتحريم الربا في الآية صريح وليس لما حرّمه الله مبيح، ولا مخلّص من هذا المضيق إلا أن تجعل الدول الإسلامية قوانين تبنى على أصول الشريعة في المصارف والبيوع وعقود المعاملات المركّبة من رؤوس الأموال وعمل العمّال وحوالات الديون ومقاصّتها وبيعها، وهذا يقضي بإعمال أنظار علماء الشريعة والتدارس بينهم في مجمع يحْوي طائفة من كلّ فرقة"[1].

بيد أنّ الوضعية الاقتصاديّة في العالم الإسلاميّ لا تزال تتخبّط إلى اليوْم في مشاكل متنامية لمْ تلْقَ إلى الآن معالجة واقعيّة تنْأى عن التشدّد في فهْم الحكم الشرعيّ، ومن ذلك مثلا فتاوى الشيوخ لتحريم الربا أو الفائدة.

وكما يرى محمد رياض الأبرش، فإنّ الفكر الإسلامي جاء بحلول رائعة للعالم الذي وُلد وترعرع فيه، ولا يستطيع أيّ إنسان كائنًا من كان، الغضّ منها، ولكنّ المشكلة بدأت حينما بدأ سحْب هذه الحلول على أنواع أخرى من الاقتصاد، ولأزمان أخرى غير الزمن الذي وُلد فيه هذا الفكر. مما أدّى إلى إشكالية تزداد تعقيدًا مع اطّراد اتساع الفوارق ما بين عالم نشأة الإسلام والعصر الراهن. ويبقى المسلم الورِع المتجنِّبُ الدخول في التأويل، يعيش في معزل عن التيار العام للمجتمع الذي يفضّل إيجاد حلول لمشاكله اليومية وواقعه المعيش. وهذا يستدعي ضرورة الوصول إلى تأويل مريح للنفس الإنسانية ينسجم مع متطلبات العصر بشكل جيّد ووضوح قانونيّ. كما أنّ معظم المسلمين يفضلون إيجاد حلول شرعية لتلافي الانقسام والازدواج النفسي الذي يعيشونه حول موضوع التفاعل مع الفائدة، وبالتالي مع المصارف وأسس ومظاهر الحياة الاقتصادية المعاصرة. كما يودّون منها أن توضّح أين يقع الظلْم الاجتماعي؟ وأين تكون الضرورة الاقتصادية؟ وكيف يكون التوازن ما بين ضرورة الاقتصاد ومواقع الظلم الاجتماعي والنفساني؟[2]

---

1 التحرير والتنوير. ج 4 ص 87/ وانظر: الأبرش (محمد رياض) والمصري (رفيق يونس): الربا والفائدة دراسة اقتصادية مقارنة. ط 2 دمشق 2001.

2 الأبرش: م. س. صص 115 - 117/ وانظر: باقر الصدر (محمد): اقتصادنا. ط 20

ويذهب سعيد النجّار، في أواخر العقد الأخير من القرن العشرين، إلى أنّ "سعر الفائدة" يؤدّي وظيفة حيويّة في النظام الاقتصادي المعاصر، وأنّ إلغاءها بدعْوى أنّها تندرج تحت "الربا المحرّم"، يعود بأوْخم العواقب وأفدح الأضرار على الأمّة الإسلامية. فالمجتمع الإسلامي الأوّل لمْ يكن يعرف"النظام النقدي"، والمهمّ أن نعرف أن سعر الفائدة من الأدوات الرئيسية في إدارة النظام النقدي. كما أنّ المجتمع الإسلامي الأوّل لمْ يكن يعرف "النظام البنكيّ"، ومن المهمّ أن نعرف أن "سعر الفائدة" هو الجهاز العصبي بالنسبة إلى النظام البنكيّ، ومن دونها لا يستطيع هذا أن يدير الائتمان في النظام الاقتصاديّ المعاصر. ولمْ يعرف المسلمون قديمًا "البنك المركزيّ"، ومن المعلوم أن سعر الفائدة يعدّ إحدى الأدوات الرئيسة إن لمْ تكن الأهمّ في تمكين البنك من أداء وظيفته. إضافة إلى أنّ "عمليّة التراكم الرأسماليّ" لمْ تكن معروفة في التاريخ الإسلاميّ القديم، ومن المعروف، أنّ سعر الفائدة يقوم بدور رئيس في تجميع مدخرات المجتمع، وفي توجيه المدخرات المتاحة إلى أعلى المشروعات إنتاجيَة، وفي استبعاد المشروعات الفاسدة. وقد ردّ على هذا الكلامٍ رفيق يونس المصري ردًّا مقتضبًا، مفاده أنّ النجّار خبير اقتصاديّ ولكنّه "مقلّد للمذهب الرأسماليّ غير مجتهد فيه ولا في غيره"[1].

ولا يزال التذبذب قائمًا في الأنظمة الاقتصادية العربيّة بيْن إحياء التوجّه الاقتصاديّ "الإسلامي" وبين النظُم العالميّة الجديدة[2]. وإلى هذا أشار الشيخ الزعيم، حينما بيّن أنّ المسلم يقضّي حياته الاقتصاديّة بفكرتيْن: الفكرة العصرية، وهي فكرة النشاط في العمل، والفكرة الدينية وهي الهيْبة من صبْغ العمل بالصيغة الاقتصادية العصرية. ولوْ أمكن الملاءمة بين الثقافة الإسلامية

بيروت 1987 ص 591 وما بعدها.

1 الأبرش: م. س. صص 34 – 35/ وراجع: دراسات قيّمة في الاقتصاد والتنمية والعمل والثروة في المنظور الإسلامي، ضمن كتاب: الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد. وثائق وأبحاث مقدمة للندوة المنعقدة في جنيف في جانفي 1980. ط. تونس 1982/ عز الدين خوجة: نشأة وتطور البنوك الإسلامية: الظهور، الانتشار، النجاحات. مجلة الهداية التونسية عدد مزدوج مارس– جوان 2012 صص 29 – 43.

2 انظر مثلاً: جريدة المغرب. 1 فيفري 2012 ص 13، تصريح كاتب الدولة للمالية: صندوق الزكاة وصندوق الوقف هُمَا الحلّ للاقتصاد التونسي.

والمدنيّة الحاضرة في الأعمال الحاليّة لعاشت مؤسسات الشرقيّين ولاستطاعوا الاستغناء بها عن كثيرٍ من منتجات أوروبا الغالبة، ولأمْكنهم أن يزاحموا بها المنتجات الأوروبية لقلّة أجور العمّال في الشرق، ولتوفير مصاريف الشحن والسمسرة. أما حماية المنتجات الزراعية، فإنّ الشرق لمْ يقمْ فيها بعمَلٍ ما. وكيْف يستطيع الشرق أن يقوم بعمل في هذه الناحية وليست عنده مصارف ورؤوس أموال[1].

إنّ ظاهر الخطاب الإصلاحيّ، وكما يذهب إلى ذلك احميدة النيفر، يبيّن مدى الارتباط بعناصر الهويّة التاريخيّة ومدى التمسّك بالأهداف العامّة للشريعة، وإلى جانب ذلك، فهو يكشف، حقيقة، أنّه مسكونٌ بالغرب، إذ يرى روّادُه في تونس أنّ "التيّار الأوروبي تدفّق سيْلُه في الأرض، فلا يعارضه شيْءٌ إلا استأصلتْه قوّة تيّاره المتتابع، فيُخْشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيّار إلا إذا حاذوْه وجروْا مجْراه في التنظيمات الدنيويّة فيمكن نجاتُهم من الغرق"[2]. ولذلك فإنّ إنتاج الفكر الإصلاحي المغاربيّ تأثّر بعوامل ثلاثة: عامل أوّل محلّي إقليمي ظهَر في التفكّك الاجتماعي الذي أصاب المغرب والجزائر وتونس، من جرّاء تباين المدينة عن البادية في شكل صداميّ بين بنيَتيْن اقتصاديّتيْن واجتماعيّتيْن وثقافيّتيْن. أمّا العامل الثاني فأوروبي غرْبي تمثّل في تأكّد التوسّع الأوروبي باحتلال الجزائر سنة 1831، وتونس سنة 1881، ثمّ المغرب سنة 1912، بعد التدهور الاقتصادي والاجتماعي والجمود الثقافي وتفشّي الأمّيّة والجهل والعادات الفاسدة في المنطقة. فتضافرت الجهود للإصلاح والتنوير والتحْرير، واندلعت ثورة الأمير عبد القادر من سنة 1832 إلى سنة 1847، ثمّ ثورة الريف المغربي سنة 1925، وظهرت حركة الشباب التونسي سنة 1908، والحزب الدستوري سنة 1920. ويظهر العامل الثالث في الارتباط مع الحركة السلفيّة المشرقية، أوّلاً، نتيجة التواصل بين النخب المتعلّمة والتأثّر بالتحوّلات الكبرى التي عرفتْها المناطق التابعة للخلافة العثمانية، والتفاعل مع ما كان يُنشَر في الصحف الكبرى مثل "العروة الوثقى"

---

1 الجندي (أنور): الشيخ عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية ط 1 بيروت 1984. فصْل: قضايا العالم الإسلاميّ صص 80 – 87.

2 احميدة النيفر: خصوصيات الفكر الإصلاحي المغاربي. جريدة الموقف. 27 مارس 2009. ص 12.

و"المنار" وما صاحَبَ كلّ ذلك من حركة أدبية ومسرحية[1].

ب- تقويَة الجامعة

كان عمَل الشيخ الزعيم عبد العزيز الثعالبي واسعًا ومتعدّدا فلمْ يكن قاصرًا عند النضال الوطنيّ ذي النزعة المحلّيّة، وذي المنحى السياسيّ، بل يتعدّى ذلك إلى التحرّك في دائرة إسلامية جامعة، ويهتمّ بمختلف شواغل العرب والمسلمين. فركّز على العمل الإسلاميّ الثقافيّ الكبير الذي يحرّر الجماعة الإسلامية كلّها من النفوذ الأجنبي ومن الغزو الثقافي. وقد لُقِّب الثعالبي بـ"زعيم الشرق"، و"زعيم العروبة والإسلام"، واستطاع في فترة حاسمة من تاريخ الحركة الوطنية ونشوء الفكر القوميّ أن يربط نضاله الوطني بالمرجعيّة العربيّة الإسلاميّة وأن يكون أحد الدعاة البارزين للوحدة العربيّة والمبشرين بالمشروع القوميّ[2]. فقد أوْلى اهتمامًا شديدًا بتحقيق النهضة العربيّة، ودعْم أسبابها، والترغيب في النضال من أجلها، باعتبارها السندَ الأمْتن لحركات التحرّر الوطنيّ، ولأنّها المنطلق الأكبر للوحدة الإسلامية. وقد كان لتنقلاته في البلاد العربيّة، ومقامه في العراق ومصر أكبر الأثر في توسيع دائرة جهاده وتوجيهه ومساعيه في هذا النطاق.

إنّه يذكّر بأنّ للأمة العربية، من ماضيها الفاخر، ومجدها الباهر، وموقعها الجغرافي، مقامًا عظيمًا يعرفه الدارسون لتاريخ العرب وجغرافية البلاد العربية. غير أن العرب المتأخرين الذين جهلوا أنفسهم، مثلما يعتقد الثعالبي، لمْ يُعْنَوْا أقلّ عناية بهذه الدراسات بل جهلوها فأخلدوا إلى الاستسلام والرضى بالهوان تاركين للمستعمرين الغربيّين أن يحلّوا محلّهم في كلّ ما له مَساس ببلادِهم.

كما يذكّر الشيخ الزعيم بأنّ الأمة العربية ذات عنصريّة واحدة قويّة قائمة على وحدة اللغة والدين والتاريخ والمصالح المشتركة، ويُضاف إلى ذلك عنصر حديث من عناصر التكوين الاجتماعي وهو عنصر التذمّر والكراهية للطغيان الاستعماري. كما أنه لا يفصل بعض أقطارها عن بعض فاصل طبيعيّ أو عرْقيّ سوى أوضاع سياسية أرغمت على قبولها إرغامًا لا صلة له بنفسيّتها، وقد

---

1 م. س. ص. ن.

2 الجندي: م. س. ص 190/ علي الشابي: م. س. ص 32.

يختلف قوة وضعْفًا باختلاف مناطق النفوذ ودرجة تأثيره فيها، ولكنّه لمْ يقْدرْ على تشكيكها في قدسية الذات العربية.

ورأى الشيخ الثعالبي منذ 1936، أنّ الوقت قد حان لإيجاد كيان الوحدة العربية، وتكون مصر واسطةَ العقد في النهضة العربية باعتبارها مركز الثقافتيْن العربيّة والإسلامية. ولتحقيق يقظتهم، يدعو الشيخُ العربَ إلى دراسة أدبهم وتاريخهم وخصوصيات الدين الإسلاميّ، وإلى كشف أمجاد العروبة وفلسفة نشوئها القوْميّ، بما يستتبع العمل على توحيد مصادر الثقافة في البلدان العربية، وتقوية الرابطة العلمية، وإرساء أسس التعاون الاقتصادي، وتسهيل التنقّل بين مختلف أقطار المنطقة العربية. ويبيّن أنّ قول الله تعالى: "وكذلك جعلناكُم أمّة وسَطًا لتكونوا شهداء على الناس"[1] تنبيهٌ إلاهيٌّ إلى أنّ الأمة العربية الإسلامية صلةٌ بين الشرق والغرب. ويشير إلى أن نَظرة واحدة يلقيها عربُ اليوم على الموقع الجغرافي للبلاد العربية، تكفي لإدراك المنزلة العظيمة التي لبلادِهِم في الممالك والأقطار. ففي البلاد العربية تلتقي خطوط المواصلات العالميّة برًّا وبحرًا وجوًّا، وهي معْبر الشرق إلى الغرب، وطريق الغرب إلى الشرق. ولا ينقص الأمم أن تكون لها هذه المواقع البحرية شيءٌ من وسائل التغلّب إلا العلم والتكاثر. ويضيف قائلاً: "إن نهضة العرب ضرورية لسلامة العالم وإنقاذه من المشاكل التي تعصف به بسبب التكالب على استعمار البلاد العربية، ولن يكفل سلامَ العالم الاتفاقُ بين هذه العناصر ما لمْ يكن للعرب ضلْعٌ فيه، لأنّ لهذه العناصر مواقع محلية متأقلمة لا تشرف منها على العالم بعكس مواطن العرب الواقعة على ملتقى خطوط المواصلات الكبيرة"[2].

لقد ذهب الثعالبي إلى أنّ الوسيلة الوحيدة للإحياء والتجديد عند العرب، هي تفاهُمُهُم فيما بينهم بغير واسطة الحكومات على ما يضمن سلامتهم وتقدّمهم والرجوع بهم إلى نهضتهم الأولى. وما انفكّ يؤكّد أن الشرق لمْ يزلْ مشرق العظائم والكمالات والنور. ففيه نزل الوحي الإلاهي على الصفوة من خلْقه، وفيه أيْنعت أفنان المدنيّات، ولوْلاه ما أدرك الغرب الفضيلة ولا عرف الأديان ولا الفلسفة، ولا بلغ مبْلغه من المدنية والعمران.

---

1 (البقرة، 2 / 143).

2 الجندي: م. س. الفصل الثاني: نهضة العرب. صص 50 – 57.

ولِيُعيد العربُ الشرق إلى منزلته الأولى من التقدّم، وجب عليْهم، حسب الثعالبي، أن يقتبسوا من الغرب كلّ جديد تجمّل به، وينبذوا كلّ قديم رثّ وعفاه الدهر، وقتلته العصور، فإنّ الحياة كوْن خاضع لناموس التغيّر والتجدّد، ولا يخلق بهما أبدًا الرفو والترقيع، ويكفي من الماضي الحفاظ على الدين والأخلاق، وما عداهُما فإلى البوار والدمار[1].

وقد ذكّر الحبيب شيبوب، في مقال له عن الجوانب الخفيّة من حياة الثعالبي، بأنّ الشيخ الزعيم كان مِن أوّل دعاة الوحدة العربية، خاصة عندما عاد إلى تونس في مقاله الشهير: "الوحدة العربية في طوْر التحقيق"، وهو ما أشار إليه الشاعر محمد الشاذلي خزندار حينما قال، مومئًا إلى دور الثعالبي في بعْث ما سمّي فيما بعْد "جامعة الدول العربية":

عريقٌ في العروبة أحْنفِـــــــــيّ	يُناضل عن حقوقه في البـــــلادِ
لِجامعة العروبة كمْ أقامُـــــوا..	لها الحفلاتِ أحرارٌ كـــــــرامُ
يُذكِّرنا بها عامٌ فعـــــــــامُ ..	فبالإسلام ينتشر الســـــــلامُ
وحسب التونسيِّ بها اعتبـــــارًا	بأن كانت لصاحبنا ابتكـــــارًا..
فكمْ جاب البلادَ لهـــــا ودارًا	وكمْ نادى الزعيمُ بها جهـــــارًا[2]

وكان للثعالبي دور كبير في الإعداد للمؤتمر الإسلامي المنعقد بالقدس في ديسمبر 1931، كما كانت له مشاركة قيّمة فيما اتخذه من قرارات، وأهمها قرار إقامة ذكرى موقعة حطّين، وإحياء ذكرى صلاح الدين في العام الموالي أي سنة 1932. وتتالت الرسائل، أثناء إقامته بالعراق، بينه وبين شيخ العروبة أحمد زكي (ت 1933) الذي كان حريصا على استعادة المخطوطات العربية من مختلف أنحاء العالم، وكان له تأثير بارز في الحركات الوطنية والعلمية في مصر خاصة[3].

ويمْكن القول إنّ فكرة الدعوة إلى الجامعة الإسلامية غير المنفصلة عن رابطة العروبة، قد ظهرت لدى الثعالبي، بجلاء، وبكلّ نضج، منذ تسعينيات القرن التاسع عشر، حين كان يراسل الجرائد المصرية، ويسعى إلى إبراز أمراض

---

1 م. س. صص 57 – 64.
2 شيبوب: م. س. صص 129 – 130.
3 م. س. صص 117 – 122.

المجتمع الإسلامي، وانحطاط واقعه الفكريّ والاجتماعيّ، وتوضيحها لأولياء أمر المسلمين، لإنقاذ الخلافة من التدهور الذي آلت إليْه، متأثّرا في ذلك بأفكار الأفغاني وعبده[1].

ولعلّ أوّل مَن تأثّر بفكرة الجامعة الإسلامية في تونس بعد الاحتلال هو محمد السنوسي (ت 1900) الذي كان عضوًا في جمعية "العروة الوثقى"، وقد عمل، ومَن معه، خاصة بعد زيارة الشيخ محمد عبده الأولى لتونس سنة 1884 على الدفاع عن الشخصية الإسلامية ومقوماتها في تونس. ويظهر نشاط السنوسي وأحمد الورتتاني (ت 1885) وجماعتِهم، في احتجاجهم سنة 1884 على المسّ بالمقدسات الإسلامية، وطالبوا بفصل الدين عن الدولة لما شعروا بانتقال الحُكْم مِن يد الباي إلى سلطة الحماية، ولكنّ هذا النشاط قد توقّف بوفاة الورتتاني وابتعاد السنوسي عن العمل السياسي في السنة الموالية لذلك[2].

وقد التزمت جريدة "سبيل الرشاد" طوال فترة صدورها الوجيزة، بالدعوة إلى الجامعة الإسلامية بالمعنى الذي طرحه الخليفة عبد الحميد (ت 1919) في الفترة الفاصلة بين 1878 و1908، وهو الولاء للخلافة العثمانية وللسياسة العثمانية. وعرف الخطاب السياسي للثعالبي في الفترة الفاصلة بين سنة 1895 وسنة 1911 تطوّرا ملحوظا، فبعد أن كانت فكرة الجامعة الإسلامية عنده مطبوعة بطابع نخبوي لا صلة له بالجماهير، أصبحت مطبوعة بطابع تعبويّ شعبي نضالي، وانفصلت فكرة الوحدة الإسلامية عن السياسة العثمانية وعن الولاء للخلافة طبْقا للتوجّه الذي حدّده علي باش حانبه عام 1912 في رسالته إلى الثعالبي من باريس. واتخذت النخبة التونسية من الجامعة الإسلامية إيديولوجيا شعبية تعبوية ضدّ المستعمر. ثمّ وبازورار الشيخ الزعيم عن شؤون الخلافة، تحمّس للتوجّه العروبي، وفْق الرؤية النّخبوية التونسية التي أضحت تولي اهتمامًا متزايدًا بوحْدة المغرب العربية لما يمكن أن يكون لها من أثر بالغ في تحقيق الاستقلال، خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية وتوجّه الكماليّين إلى القطع نهائيّا مع التراث العربيّ الإسلامي بمشروعيْ التتريك والتغريب، فبرزت القومية التركيّة بتجلّياتها العدائية وما نتج عنها من ردّة فعْل قوْميّة انطلقت من

---

1 مناصرية: الحزب الحرّ الدستوري. م. س. ص 228.

2 م. س. ص 227.

سوريا فأثرت في تونس تأثيرا كبيرًا ابتداءً من 1926.

وقد أكّد الثعالبي على عروبة المنطقة المغربية منذ خمسة آلاف سنة، فكما هاجر العرب إلى مصر وسوريا والعراق واستقرّوا فيها، هاجروا إلى بلاد المغرب، وانسابوا على أرضها الإفريقية. ومنذ ذلك التاريخ كان سكان المغرب عربًا أقحاحًا، وما تسميتُهم بـ"البربر" إلاّ اصطلاح من الرومان تعوّدوا أن يطلقوه على كلّ مَن لا يتكلّم بلغتهم[1].

ولمْ يَكنْ أثر الثعالبي في توجّهات الحزب الحرّ الدستوري المحافظ القديم لِينطمسَ، رغم بعْده عنه سنوات متتالية، فكان الزعيم الشيخ رمزَ مشروعه الإسلامي. وهو ما دفع بمالك بن نبيّ إلى القوْل: "إن الجهات العلْيا بباريس كانت لا تريد خيْرًا للجميع، ولكنّنا إذا تبصّرنا نحن في الأمر بإمعان، نرى أن الاستعمار لوْ خُيِّر في تلك اللحظة، لفضّل الجناح الجديد، كما تؤكّد ذلك الأيام (..) بعد عشرين سنة. ولكن إذا احتمل الاستعمار بعد كلّ الضغط والقمع، أن يتحقّق الاستقلال، تُرى لِمَن تُسلّم على الأفضل مفاتيح القلعة؟ أمِن الأليَق أن تسلّمها إلى بورقيبة أمْ إلى الشيخ الثعالبي؟ (..) فمن الواضح أن الثعالبي سيرفع على القلعة راية الإسلام أو ما شابهها، بيْنما الآخر بورقيبة سيجْعل منها قلْعة علمانيّة. إذاً لمْ يبْق أيٌّ تردد في الأمر لدى الجهات الباريسية تجاه احتمال الاستقلال، يجب أن تُسلِّم المفاتيح للحزب العلماني"[2].

ولا نطمئنّ إلى القوْل إن الشيخ الثعالبي كان يفْصل بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، فحماسته لوحْدة العرب والمسلمين، كان بالشكل الذي تمتزج فيه قوميّة العروبة بكوْنية الإسلام، وبما يجْعل النضال ضدّ المستعمر صراع مبادئ وقيَم، لا صراع قبائل وقوميّات.

وقد اعتبر الشيخُ الفتْحَ الإسلاميّ لقرطاجنّة (697 م) نصرًا تاريخيًّا مشهودًا، وقد أعاد إليها حسّان بن النعمان (ت 705 م) عروبتّها المسلوبة، ولوْلا اليقظة الإسلاميّة لِلَمّ شعث العرب، لظلّت قرطاجنة إلى الأبد قرْحًا في الصدور يذكّر بأعظم مأساة وقعت لهم في التاريخ.

---

1 علي الشابي: م. س. صص 10 – 25/ وانظر: العرباوي (محمد المختار): البربر عرب قدامى. ط 2 تونس 2000.

2 مناصرية: م. س. ص 241.

ولمْ يكن الشيخ من الآسفين على سقوط الخلافة العثمانية، فهو يعتبر الحضور العثمانيّ في البلاد العربية نكبةً أوْدت بالسيادة العربية، وعزَلَت العربَ بصورة قاطعة عن المسرح الدولي وعن الإسهام في أحداثه.

ويرى أن تغلّب الأتراك باسم الإسلام كان السبب المباشر في استسلام العرب الذين اعتقدوا أن هذا الخضوع هو تجسيم منهم للوحدة الإسلامية، وقد برهنت الأحداث على أن هذا الاعتقاد وهْم لا غناء فيه، وحين استولى الغربيون على الأقطار وجدوا النفوس ذليلة والقلوب خاسئة بما تسرّب فيها من خشوع وقابلية للاستعمار نتيجة للسيطرة العثمانية التي استمرت قرُونًا[1].

وقد شارك الشيخ الزعيم في النشاط الدائر بشأن الخلافة بعْد سقوطها، فأسْهَم في مؤتمر الخلافة الذي التأم في القاهرة سنة 1926، وبيّن في إحدى جلساته أن مسألة الخلافة مسألة معقدة، وهي تحتاج إلى دراسة عميقة من قبل المسلمين جميعًا، في إطار مشروعٍ إصلاحيّ يقع ضبطه لمعالجة مستقبل الإسلام. ووضّح أن الخلافة ليست أصْلا من أصول الدين، وإنما هي مسألة اجتهادية وليس في القرآن نصٌّ عليها. ونظراً إلى أن اللجنة العلميّة قد اعتمدت في تعليلها للخلافة رؤية تقليدية، واستندت إلى آراء فقهية دون اعتبار لتاريخيّتها فإن الثعالبي قد انسحب من اللجنة الاجتماعيّة للمؤتمر[2].

وممّا يُذْكَر في هذا السياق، أن الثعالبي كان، طوال إقامته بمصر، مقتربًا من حزب الأحرار الدستوريّين بزعامة محمد محمود باشا، أكثر من اقترابه من بقية الحركات الوطنيّة الأخرى في مصر. وهذا ما جعلَه يساند الشيخ علي عبد الرازق لمّا ثارت الثائرة عليْه بخصوص كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

ولا يخفى أنّ ممّن تصدّوْا للكتاب الشيخ محمد الخضر حسين الذي ألّف نقْضًا لما ذهب إليْه عبد الرازق. ولمّا كان الثعالبي مُناصرًا لهذا الشيخ المصريّ، وقعت الجفوة بيْنه وبين الشيخ حسين، وكذلك بيْنه وبين الشيخ محب الدين

---

1 علي الشابي: م. س. صص 25 – 26.

2 علي الشابي: م. س. ص 17/ أحمد السماوي: الاستبداد والحرية في فكر النهضة. م. س. الخلافة العثمانية صص 50 – 54/ النفزاوي (محمد الناصر): محمد كردعلي المثقف وقضية الولاء السياسي. ط. تونس 1993، الفصل الثاني صص 25 – 45.

الخطيب الذي كان يعتبر نفسه أقرب تلميذ للشيخ محمد الخضر حسين[1].

لقد كان الشيخ الثعالبي من ضمن النخبة الدينيّة التونسيّة التي وَعَت لحظتّها التاريخيّة، ونظرت إلى نظام الخلافة نظْرة مستنيرة، دون أن تقْصِر الوحْدة الإسلامية على وجود الخلافة العثمانيّة. وكمَا أسلفْنا البيان، فإن الشيخ آمن بالفكر الإسلامي السياسي الخلاّق الذي يتطوّر بتطوّر الحياة.

ومِنْ عجيب ما وجدْناه في خيْمة دعويّة أقامَها على قارعة الطريق، بعد اندلاع الثورة، منتَمُون إلى حزب التحرير التونسيّ، الكتيّبُ الذي ألّفه محمد الطاهر ابن عاشور: "نقدٌ علميٌّ لكتاب الإسلام وأصول الحُكم"، والفقرةُ الواردةُ في كتابه الآخر: "أصول النظام الاجتماعيّ في الإسلام"، باعتبار ما ورد فيهما من تناول لمسألة الخلافة الإسلامية -مطلبِ حزب التحرير-، فهُمْ يُجمّعون الكتابات التي يعتبرونها مرجعياتٍ علميةً تساند نظرياتهم، وتدْعم توجّهَهم الفكريّ، وتساعد حجاجَهم السياسيّ، كما يعتقدون.

وربّما يَظْهَر لـ"التّحريريّين"، هؤلاء، أنّ الشيخ الزيتونيّ نصيرُ هذا النظام السياسيّ القديم، ومِنْ دعاة إحيائه، والواقع خلاف ذلك.

فمن المعلوم أن الشيخ والقاضي الأزهريّ المصريّ علي عبد الرازق قد أصدر بعد عامٍ من سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924 كتابَ "الإسلام وأصول الحكم"، محرِّكا به آلام الأسف على موت "الرجل المريض" الذي اعتُبر – على عِلّته آنذاك- رمزَ وحدة الأمة الإسلامية، وخيارَها الأسوأ ضد الاستعمار، وقد مثَّل الكتابُ استهدافا علَنيا لعرش الملك فاروق (ت 1965) بفساده، وأحدث ضجة فكرية وحزبية، وأثار جدَلا واسعًا داخل أوساط المحافظين، وحنقا حادًّا مِن قبَل كبار الشيوخ السلفيّين من أمثال صاحب مجلة المنار محمد رشيد رضا. وقد وصل الأمر إلى محاكمة المؤلف وإخراجه من "زمرة العلماء" بتعبير المحكمة الشرعية المصرية.

ومن بين الأفكار الواردة في الكتاب:

– انقراضُ الخلافة في الإسلام.

---

1 الحبيب شيبوب: م. س. ص 118.

- الخلافة قرينة الاستبداد والظلم.
- الإسلام رسالةٌ لا حكم، ودينٌ لا دولة.
- أنظمةُ الإسلام دينيّة لا سياسيّة...[1]

ولا يزال هذا الكتاب محلَّ نقد من قِبَل الباحثين إلى اليوم. وفي الوقت الذي كتب فيه شيخُ الأزهر التونسي محمد الخضر حسين ردًّا على المؤلّف تحت عنوان: "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم"، ردَّ ابن عاشور بـ"النقد العلميّ" وكان خفيفا إلى المنتهى (لم يتجاوز 37 صفحة)، وهو نقدٌ - على أهميته ودقته- في حاجة، حسب اعتقادنا، إلى نقدٍ ليس هذا مقامَه.

والبارز من خلال نقد ابن عاشور العلميّ، كما سمّاه، استعمالُه لمصطلح "الخلافة"، وما ذلك، في نظرنا، إلا مراعاة للمعنى اللغويّ الأصليّ للكلمة وهو: النيابةُ عن الغير في القيام بالفعل، وحينئذ فالملك والسلطان والأمير والرئيس والنائب البرلماني كلهم خلفاء، ومنصِبُهم هو منصب خلافة.

كما كان استعمال المصطلح مِنْ قِبَل ابن عاشور جريًا على عادة الأصوليين القدامى الذين عبروا عن نظام الحكم بـ"الخلافة" و"الإمامة"، ومن المنهج العلميّ أن يُبقِيَ الشيخ على التعبير الذي استعمله علي عبد الرازق في مصنَّفه عمْدا باعتباره يخوض معركة سياسية مع نظام "خليفيّ"، وليس في اختيار ابن عاشور لكلمة "الخلافة" وإبقائه عليها إقرارٌ بقداستها وجدارتها المطلقة والمؤبدة في الأنظمة السياسية، لفظا وحُكْما وإجراءً، كما يعتقد البعض.

ويُفْهَم من كتيّب ابن عاشور أن الحُكْم في الإسلام مصدره "الشعب" وذلك حسب شَرطَيْ الخلافة (لو فُهمت في سياقها الصحيح) وهما: البيْعةُ من أهل الحل والعقد من الأمّة، والعهدُ ممّن بايعتْه الأمّة لمَن يراه صالحًا.

ويَعتبِر الشيخُ ابن عاشور أن الخلافة في معناها الحقيقي: "هي خطة حقيقية تجمع الأمة الإسلامية تحت وقايتها بتدبير مصالحها والذبّ عن

---

1 عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق: محمد عمارة. ط 2 بيروت 1988.

حوْزتها"[1].

وقد صرّح بأن هذه الخلافةَ أضحت مع أواخر الدولة العباسية أثرا بعد عيْن، وبقيَتْ "اسمًا يُورَثُ" و"لقَبا مَجازيًّا" خاويًا من آليات الحكْم الرشيد، إذ يقول مُومِئا إلى تضعضع حالةِ الخلافةَ العثمانية الخاتمةِ السيئة في تاريخ الخلفاء: "وماذا يستطيع أن يفعل إذا كان أعزلَ عن كل قوة، وهل يستطيع بالألقاب اللفظية أن يساب من الهوة، وكيف يطمع في ذلك من لا يدفع عن نفسه، ولا يكون غدُه أفضلَ من أمسه؟"، ويُبْدي معارضته للمنادين بإحياء مؤسسة الخلافة مبيِّنًا أنهُم واهِمُون، ولا يفكرون بعيْن العقل، فيقول: "فليس إيجادُ هذا المنصب السامي من باب إيجاد الموْهوم كما تحاوله جمعياتُ الخلافة اليومَ ولا أحْسب هذا يشتبه على مَن له حظ من العلوم"[2].

ومن اللافت للانتباه في كتاب "أصول النظام الاجتماعيّ في الإسلام" استعمالُ كاتبه –بكثافةٍ– مصطلحيْ "الحكومة " و"الديمقراطيّة"، مستعيضًا بهما عن مصطلحيْ "الخلافة " و"الشورى"، والظاهر أنه يرى ذيْنك المصطلحيْن أبلغَ في التعبير السياسيّ من هذيْن، والفارق الاصطلاحيّ بين المجموعتيْن لا يمكن أن يُتغافل عنه[3].

وتحت فصل "الحكومة والدولة الإسلامية" يذكر ابن عاشور أن الإسلام كان مقَدَّرًا له منذ مجيئه أن يكون "نظامًا"، وقد صار بالهجرة النبوية إلى المدينة المنورة جامعةً وشريعةً، وتكوّنت للمسلمين "حكومةٌ" "دستورُها" القرآن و"حاكمُها" الرسول (ص)، ويرى أن "إقامة حكومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي"، وأن الحكومة للأمة الإسلامية" أمْرٌ في مرتبة الضروريّ"، ويشير إلى أن "حكومة المسلمين" كانت في حياته من حقوقه، وهي صفة أعظم من لقب "المُلك"، ويبدي الشيخ إعجابَه التام بـ"حكومة

1 ابن عاشور: نقد علميّ لكتاب الإسلام وأصول الحكم. ط. تونس د. ت.
2 م. س. ص 12.
3 انظر: عبد الرازق: م. س. :الحكومة غير الخلافة/ وانظر"مشروع دستور دولة الخلافة" الذي يُوزّعه حزبُ التحرير، وقدّمه إلى المجلس التأسيسيّ،لمّا كان بصدد كتابة الدستور، فهو لمْ تردْ فيه لفظة "الحكومة" – البتّة–/ وانظر: عبد السلام (أحمد): دراسات في مصطلح السياسة عند العرب. ط 2 تونس 1985.

الصحابة" بعد وفاة الرسول (ص) فيعتبرُها "على أجمل وجوهها بيّنة صريحة"، ويثبت أن الصحابة "خططوا حكومة إسلامية رشيدة". وقد فسّر سكوتَ القرآن الكريم والرسول (ص) عن تعْيين طبيعة نظام الحكم الذي تنضَوي تحته الأمة الإسلامية بعد العصر النبوي، بأنّ القصدَ منه هو مراعاة الظروف والأحوال وتجنب التضييق والإكراه، و"التوسعة على الأمة في طرق اختيار ما يليق ومن يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار"، وهو يرى أن طريقةَ الصحابي عبد الرحمان بن عوف (ت 656 م) بعد وفاة عمر بن الخطاب (ت 644 م)، في توسيع دائرة الاستشارة والاستفتاء والانتخاب في اختيار الحاكم حيث شمل عمومَ الشعب، هي الطريقة الأوْلى في مختلف العصور[1].

وتحت عنوان – ديمقراطيّة الحُكومة الإسلاميّة – يثبت صاحبُ "أصول النظام الاجتماعيّ" أن "حكومة الإسلام" هي "حكومة ديمقراطية" حسب القواعد الدينية، مشيرا في موضع آخر إلى أن "ديمقراطية الحكومة الإسلامية" "ديمقراطية خاصة"، والديمقراطيات السابقة – من عهد اليونان– واللاحقة مختلفة الأشكال، واصفا "الديمقراطية الإسلامية" بأنها "الأحقُّ بالاعتدال"، ومن جهة أخرى لا ينفي أن "الحكومة الإسلامية" المستندة إلى التشريع الإلاهي، والتي لها حُرْمة الدّين هي "دينية" لا محالة، ولذلك فهي من هذا الجانب لها نسبةٌ ما بـ"الحكومة التيوقراطية".

ويبيّن في هذا السياق أن "الديمقراطية" ملازمة للـ"جمهورية"، ولا يكون حاكمُ الأمة في الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمّة ليكون حاكمَها"[2]، وليس في ذلك –حسب رأينا– إلا تعبير من المؤلف عن وجاهة "النظام الجمهوريّ" المنبعث بكلمة الشعب صاحب السلطة.

وفي سياق كلامه عن "البيْعة"، يقرر ابن عاشور أن "النظام البرلمانيّ النيابيّ" لا تُنكره الشريعة الإسلامية، وليست المفاسدُ المنجرة عن تنفيذه حاكمةً بفساده في الأصل، فهو يقول: "وما إقامة نوّاب عن الأمة بالانتخاب وإقامة متعقبين بعد النوّاب بالانتخاب (وهم المعبّر عنهم بالشيوخ)، ونَوْط انتخاب وليّ أمر

---

1 ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. م. س. ط. تونس– الجزائر 1980 صص 205 – 211.

2 م. س. صص 213 – 215.

الأمة بانتخاب هاتيْن الجماعتيْن إلا مما تشهد به الأصول الإسلامية في حين ضعفتْ مراعاةُ المصلحة بإخلاص وعدالة"[1].

وعند حديثه عن صلوحيات "خليفة المسلمين" ومهامّه، لا يمُر الشيخ ابن عاشور دون أن يُومئ إلى ما رآه شبهَ تطابق بين "النظام الجمهوريّ الرئاسيّ" في عصره (وقد طرأت عليه صيغ جديدة فيما بعْد) وما نصّ عليه الأصوليّون في تصرّف "الخليفة" وضوابطِ "إمامته" للمسلمين، إذ يقول: "وَصِفةُ هذه الولاية أشبه شيْء في متعارف عصرنا هذا برئاسة الجمهورية الرئاسية (وهي الجمهورية التي يكون رئيسُها رئيسًا للدولة ورئيسا للحكومة)، فهو يعيّن رجالاً يكِلُ إليْهم النظر في أصناف مصالح الحكومة ويوزّع عليهم مشمولات أنظارهم ويُضيِّق لهم أو يُوَسّع ولا يتوقف في إسناد النظر إليهم على موافقة الأمة بواسطة نوّابها. وهذا الشكل عُرفت به رئاسة جمهورية الولايات المتحدة الأمريكية"[2].

وليس بعد هذه المقاربة المتفتّحة سبيلٌ إلى التضييق على التجارب السياسيّة باسْم الدِّين.

ولا يزال حزب التحرير التونسيّ ماضيًا في تحقيق مطلبه الأساسي وهدفه المنشود ألا وهو إقامة "دولة الخلافة"، وقد عبّر عن رفضه المُطْلق للدستور الذي تمّت المصادقة عليْه في أواخر جانفي 2014، باعتباره حرْبًا على الإسلام، وعوْنًا للغرْب على مزيد التسلّط والتدخّل في شؤون التونسيّين !![3].

ومن المعلوم أن هذا الحزب فرعٌ للحزب الأكبر الذي أسسه في القدس تقي الدين النبهاني (ت 1977) سنة 1952، وهو حزب كما يعرّفه أصحابه بأنّه: "سياسيٌّ مبدؤه الإسلام، فالسياسة عمَله والإسلام مبدؤه، وهو يعمل في الأمة ومعها من أجل استئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة إلى العالم"، ويسْعى إلى إحياء "النظام الخَليفِيّ" الذي يَخْرُج، كما يقول أنصاره، عن القُطْريّة المفتّتة لكيان الأمة الإسلامية، ويرسم مشهد الوحدة الثقافية والمجتمعية تحت لواء

1 م. س. ص 215.

2 م. س. ص. ن.

3 كمَا ينبغي أن لا نبالغ في تأويل عبارة رئيس الحكومة التونسية حمادي الجبالي، حينما بشّر بـ"الخلافة السادسة" في حملته الانتخابيّة سنة 2011، فإنّه من الضروريّ أن لا نستهين بها، مكتفين بأنّها زلّة لسان فحسْب!!.

نظام سياسيّ "غير مصنوع" في الغرب.

ولا بأس أن نلقيَ نظرة سريعة على "مشروع دستور دولة الخلافة" الذي طبَعه حزب التّحرير في كتيّب ووزّعه على عموم الشعب في الخيام الدعويّة وفي مختلف تجمّعاته وتظاهراته، مغتنمًا الحرّية التي وهبتْها الثورة التونسيّة[1].

لمْ تُشرْ مقدمة "دستور دولة الخلافة" إلى الجهة التي صاغته، هل هي هيأة متخصّصة أم غير ذلك؟، هل كاتبُ هذا الدستور هو مؤسس الحزب؟ أم قياديّوه في العالم الإسلامي؟ ومنذ متى تمّ إعداده؟، وهل شهد محتواه تعديلاً على امتداد تاريخ الحزب أم بقيَ على حاله؟.

ومن الواضح أنّ التعابير المستعملة في نص "الدستور" تجْعله "كوْنيًّا" غيرَ مُنحصِرٍ في بَلدٍ بعيْنه، بل يتعدّاه إلى كافة المسلمين مشرقًا ومغربًا، وسائر الأمّة قاطبة، وهذا هو المصرّح به، فقد ورَدَ: "وهو دستور إسلاميّ ليس غير وليس فيه شيء غير إسلامي وهو دستور ليس مختصًّا بقطْر معيّن أو بلد معيّن بل هو لدولة الخلافة في العالم الإسلامي بل في العالم أجْمع باعتبار أن دولة الخلافة ستحمل الإسلام رسالة نور وهداية إلى العالم أجْمع، وتعمل على رعاية شؤونه وضمّه إلى كنفها وتطبيق أحكام الإسلام عليه. وإن "حزب التحرير" يقدّم هذا المشروع إلى المسلمين ويسأل الله أن يكرمهم وأن يعجّل بتحقيق غاية مسعى المؤمنين في إقامة الخلافة الراشدة وإعادة الحكم بما أنزل الله ليوضع هذا المشروع دستورا لدولة الخلافة وما ذلك على الله بعزيز"، وبذلك يأخذ هذا الدستور سمة الإسلام الذي بُعث به الرسول (ص) إلى الناس كافة، ويشترك مع القرآن الكريم في كونه كتاب البشرية جميعا، مع حفظ الفارق طبعا. وللعلم فإن مواقع حزب التّحرير الإلكترونية لا تعرض النص نفسه حرفيا، بل هناك تغاير ذو بال، فعلى موقع المكتب الإعلامي للحزب مثلا لا نجد المقدّمة المثبتة في الكتيّب الموزّع في تونس، كما نجد اختلافا عنه في عدد الفقرات المسمّاة بـ"المواد" وفي ترتيبها، إلخ..

ويضُمُّ الدستور بعد المقدّمة عناوين أُدرجتْ تحتها الفقرات المرقمة المسُمّاة "موادّ"، ولا نعرف العناوين الرئيسة من العناوين الفرعية فهي مكتوبة بشكل

---

1 لمْ يُكْتَب على صفحة الغلاف سوى "طبْعة معْتمَدة".

واحد ومثبتة على الصفحة بغير فوارق ولا تبويب مُحكَم، وهي على التوالي:

أحكام عامة - نظام الحكم - الخليفة - معاون التفويض - معاون التنفيذ - الولاة - أمير الجهاد: دائرة الحربية/ الجيش - الأمن الداخلي- الخارجية - دائرة الصناعة - القضاء - الجهاز الإداري - بيت المال - الإعلام - مجلس الأمة - النظام الاجتماعي - النظام الاقتصادي - سياسة التعليم - السياسة الخارجية. ويعدّ دستور دولة الخلافة مائة وإحْدى وتسعين (191) مادة منها خمس عشرة (15) للأحكام العامّة.

ويمكن للمطّلع على نصّ "دستور الخلافة" أن يلاحظ عدم انطباق كلمة "دستور" في سياقها القانونيّ الدقيق على المحتوى، فإلى جانب انعدام مسائل ذات أهمية في مشروع "الدسترة" هذا، نجد تفاصيل ليست في مقامها المناسب.

ويلفت انتباهَنا في النصّ الاصطلاحُ "المخضْرم" أو "الهَجين"، فالعبارات المستعملة كانت خليطا بين معجم قديم له أدبياته ودلالاته وثقافته وبين معجم حديث معاصر لا نتصوّر أن سياقات ألفاظه المفهومية تنسجم مع روح نظام الخلافة وقوانينه، فإلى جانب مصطلحات: "دار الإسلام" و"دار الكفر" و"التابعية الإسلامية" و"البيْعة" و"الرعيّة" و"العامل" و"المحتسب" و"خازن بيت المال" و"قاضي المظالم" و"الشورى" و"المشورة" و"قوامة الزوج" و"أمير الجهاد"...، نجد مصطلحات "الحصانة الديبلوماسية" و"القناصل" و"المركزية واللامركزية" و"ميزانية الدولة" و"رئيس أركان الجيش" و"مدير إدارة" و"الموظفين" و"جهاز الإعلام" و"الانتخاب" و"منابع البترول" و"الجمارك" و"العُمْلة".

ولا نجد البتة في هذا النصّ مصطلح "الديمقراطية"، وهو -ولاشك- موقف منها باعتبارها من الأشكال السياسيّة الغربيّة الكُفْريّة غير الناشئة في البيئة الإسلامية.

ولا نحتاج إلى جهد كبير حتى نفهَم أن "دولة الخلافة" دينيّة بامتياز، فهي تستمدّ شرعيتها وقوانينها وتنظيماتها من "الوحيَيْن" الكتاب والسنّة، فالمادة الأولى من "الدستور" تقول: "العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة بحيث لا يتأتى وجود شيء في كيانها أو جهازها أو محاسبتها أو كلّ ما يتعلّق بها إلا بجعل العقيدة الإسلامية أساسًا لها وهي في الوقت نفسه أساس الدستور والقوانين الشرعية بحيث لا يسمح بوجود شيء مما له علاقة بأي منهما إلا إذا كان منبثقا عن العقيدة الإسلامية "، وتكون السيادة للشرع لا للشعب (المادة

22)، وبذلك تنفّذ هذه الدولة – وكما يبيّن دستورها– "الشرع الإسلامي" مِن معاملات وعقوبات ونظُم وحكم واقتصاد وغير ذلك على المسلمين وعلى غير المسلمين و"يُترَك غير المسلمين وما يعتقدون ضمن النظام العام"؟، ويطبّق في "دولة الخلافة" على المرتدّين عن الإسلام "حكم المرتدّ"، وتوضع مواد الدراسة وطرق التدريس جميعها على الوجه الذي لا يحدث أي خروج في التعليم عن أساس "العقيدة الإسلامية"، والمنظمات التي لا تقوم على غير أساس الإسلام أو تطبيق أحكام غير أحكام الإسلام لا يجوز للدولة أن تشترك فيها وذلك كالمنظمات الدولية مثل هيأة الأمم ومحكمة العدل الدولية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وكالمنظمات الإقليمية مثل الجامعة العربية (المادة 191).

كلّ هذا وغيره مما هو بهذا المعنى ورد في نص"دستور الخلافة" دون إيراد تعريف واحد للمقصود بـ"العقيدة الإسلامية" وبـ"الشرع الإسلامي" وبـ"أحكام الإسلام".

وكلّنا يعرف ما ذهب إليه علماء الكلام والأصوليون من آراء لا حصر لها فيما يخص أركان العقيدة، والمعلوم منها بالضرورة، وما الجائز في الاختلاف فيه..

كما نعْرف طرائق الفقهاء وتعدُّدَ استنباطاتهم واجتهاداتهم في فهم القرآن والسنة، فعقيدتنا الإسلامية مذاهب شتى، وشرعنا مذاهب شتى، ولا نعرف ما الذي سيكون معتمَدًا في "دولة الخلافة"؟.

ولا تعترف "دولة الخلافة" بالاختلاف في الرأي ولا بتعدّد المرجعيات، فهي تمنح "المسلمين" فقط الحق في إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكّام أو الوصول للحكم عن طريق "الأمة" بشرط أن يكون أساسها "العقيدة الإسلامية"، وأن تكون الأحكام التي تتبناها "أحكاما شرعية" (المادة 21).

أما المرأة فقد عاملَها نصّ "الدستور" بما لا يليق، وطبّق عليها أحكامًا لا نرى أن لها مرجعًا دينيًّا صحيحًا.

فامرأة الخلافة "أمٌّ وربّة بيت وهي عِرْض يجب أن يُصان" فقط !! (المادة 112)، ويجب أن تنفصل عن الرجل ولا تجتمع به إلا "لِحاجَة يقرّها الشرع ويقرّ الاجتماع من أجلها كالبيع والحجّ"!! (المادة 113)، ولا يجوز أن تتولى القضاء ولا الحُكْم "فلا تكون خليفةً ولا مُعاونًا ولا واليًا ولا عاملا، ولا تباشر أيّ عمل يُعتبر من الحكم وكذلك لا تكون قاضي قضاة ولا قاضيًا في محكمة

المظالم ولا أمير جهاد"!! (المادة 116).

وليس بعد هذا التصنيف والتمييز دلالة أفصح عن رفض "دستور الخلافة" للمساواة بين الجنسيْن، وهو يعتمد أقصى المواقف من المرأة وأقساها، ويتعارض كليًّا مع ما وصلت إليه التشريعات الحديثة من تطوّر وإصلاح لا يتعارضان - البتة- مع روح الشريعة السمحة التي يقول رسولها (ص) "النساء شقائق الرجال".

وحسَب "دستور الخلافة" فإن الدعوة إلى الإسلام هي "المحور الذي تدور حوله السياسة الخارجيّة وعلى أساسها تبنى علاقة الدولة بجميع الدول" (المادة 188)، ومن الاعتبارات التي تقوم عليها العلاقات الخارجية المعاهداتُ، ومن الغريب أن الدستور لا يزال إلى الآن يصنّف دوَلاً بأنها "استعمارية" ودوَلاً "محاربة ذات أطماع"، بل ويبتّ في قطع العلاقات الديبلوماسية مع بعضها، فنقرأ في مواد الدستور مايلي: "الدوَل التي ليس بيننا وبينها معاهدات والدول الاستعمارية فعْلا كانقلترا وأميركا وفرنسا والدول التي تطمع في بلادنا كرُوسيا تعتبر دوَلاً مُحاربة حكْمًا فتتخذ جميع الاحتياطات بالنسبة لها ولا يصح أن تنشأ معها أية علاقات ديبلوماسية (المادة 189).

إن هذا "الدستور" تعوزه المنهجية القانونية التي تتأسس عليها الرؤية الدستورية المتزنة، وتطغى عليه الدُّغمائية الفكرية، وهو في قطيعة تامة مع متغيِّرات الواقع، ومستجدات الأحداث والمواقف، وخصوصية المرحلة التاريخية المعاصرة والراهنة.

وبعْدُ، يتبيّن بجلاء، أنّ الشيخ عبد العزيز الثعالبي كان، وثلة من الزيتونيّين المستنيرين، خيرَ من يعبِّر عن الفهم الرشيد للإسلام الحيّ، الذي أتاح لذوي الفكر الثاقب، أن ينسجموا مع الراهن، ويميّزوا بين الثابت وبين المتغيّر في الدّين، ويفصلوا بين ما هو من الدين وبين ما ليْس منه، ويُزيحوا عقَبات مِن أمام الاجتهاد والتقدّميّة، ساعِين إلى تحطيم صنَميّة الأشكال وفُوبيَا الأوْهام.

ولعلّ من أبْرز الأمثلة على ذلك موقفَ الثعالبي وابن عاشور وغيرهما المساندَ لسقوط الخلافة العثمانيّة.

ولمْ يمْنعْهم سعْيُهم الحثيث إلى الوحْدة الإسلامية، أن يزْدَروا هوَانَ هذا اللقب الكاذب، وينادوا بالبديل الجديد الضامن عزّة المسلمين. ولمْ يستنكفوا الانفتاحَ والتفاعلَ مع الآخر ليدخلوا التاريخ من جديد، وينفخوا، نفخةَ إحياء،

في مفهوم الأمّة.

ولسْنا ندْري هل المنادُون اليوْمَ بالخلافة واعُون بما يقولون، وبتبعات هذه الرجعيّة الفكريّة والسياسية؟!!

وما ينبغي للباحث أن لا يقصّر في التأكيد عليه، أن أفكار الثعالبي وهواجسَه ومشاريعَه وغدْواتِه وروْحاتِه قد اختلطت بالهموم العربيّة وقضايا المسلمين، وكأنّ حياته كانت نذْرًا للنّازلة التونسيّة، والنهضة العربيّة، والجامعة الإسلامية، والإصلاحيّة الفكرية والاجتماعيّة.

وقد وصف محمد بهجت الأثري أيّام الثعالبي في بغداد قائلاً: "وقد كانت أحاديث الثعالبي في مجالسه الخاصة والعامّة تدور دائمًا حول محور قضايا الوطن العربيّ والأوطان الإسلاميّة في المشارق والمغارب، وسياستها، والحرية والتحرّر، والاستعمار الغربي الذي أناخ عليها بكلاكله وما يُبيّته للعرب والمسلمين، والصهيونيّة التي يُنذر نموّها بهجرة اليهود المتزايدة إلى فلسطين، بشرٍ مستطير، وأحوال العرب والمسلمين وحياتهم الدينية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية، وما ينبغي من تجديد ذلك كله، ولاسيّما الحياة الدينية التي علقت بها البدع والخرافات والأوهام التصوّفيّة التي تلبستْها في العصور الوسطى من أقاصي الهند إلى الأندلس، فسيْطرت على تفكير الخاصة والعامة سيْطرة شلّت العقول، وأضعفت الإرادة، وقعَدت بالعزائم عن النهوض للعظائم وجلائل الأعمال، ثمّ انتقلت إلى الأجيال الخالفة، فكانت سببًا مهمًّا في ضياع الدولة والسلطان وسهولة استيلاء الغرب على بلاد العرب والمسلمين. وكان يتحدّث في أدقّ الشؤون لكلّ بلد عربيّ أو إسلاميّ حديثَ العالم الخبير.. يتحدّث عن مصر ورجالها من علماء وأدباء وقادة وسياسيّين واقتصاديّين، وعن شؤونها الخاصة والعامّة، أو عن الهند، أو المحميّات العربيّة أو الحجاز أو شمال إفريقية وعلاقاتها السياسية بفرنسا وإسبانيا وإيطاليا، أو أيّ بلدٍ زارَه وخالَط أهله.. كما يتحدّث عن تونس وأحوالها السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة والفكريّة بتفصيل وإحاطة وإسهاب ممتع كلّ الإمتاع ومفيد غاية الإفادة"[1].

---

1 انظر: محمد بهجت الأثري: أيام الثعالبي في بغداد، ضمن كتاب: أمّة اجتمعت في إنسان، منتخبات نثرية وشعرية عن سيرة الزعيم عبد العزيز الثعالبي ط. سوسة تونس 1989، صص 25 – 26.

خاتمة

لقد استطاعت النخبة التونسيّة في النصف الأوّل من القرن العشرين أن ترتقيَ إلى درجة من الوعْي الفكريّ، والدينيّ، والسياسيّ، والاجتماعيّ، لمْ يصلْها، بعْدُ، مَن يقدّمون اليوْم أنفسَهُم، أو يقدّمهُم أتباعُهُم، بأنّهُم "زعماء".

ويحقّ لنا أن نسألَهم عن مفهوم "الزعامة" التي يقصدون، ولا شكّ أنّنا لن نقتنع إلا بكوْنها العناد الصّادم والباهت في التجديف عكْس التيّار.

إنّها "الزعامة الثوريّة" الرّعْناء التي هدَمت أساسًا مكينًا في المضيّ إلى الأمام، وتقهقرت هيَ إلى الوراء، وألجأتنا إلى حَنين تتضاءل فيه الإبداعيّة الإنسانيّة التي لا يزيدها تعاقب الأعْصر والدهور إلا تأجُّجاً لا خمودًا.

ألمْ يَكن مِن الأجْدر بنا أن نتلقّى الثورة التونسيّة بالسيْر نحْو البناء على ما بادر إليه رجال الإصلاح في تونس، من مراجعة مواقف وقضايا مركزيّة في الفكر الدينيّ، وتخليصه ممّا علِق به من فاسد الاعتقاد وانحراف السلوك ؟!!

إنّ التراجع عن مكتسبات الفكر الإصلاحيّ التحرّريّ، ذي الخصوصيّات التونسيّة، والمتشبّع بالروافد المشرقيّة، والمتفتّح على لوامع الحداثة الغربيّة، والمؤمن بتضافر مقوّمات التنمية الروحيّة والمادّيّة، لن يكون إلاّ خطَرًا يهدّد الثقافة الوطنية التي تمازجت، عبر التاريخ، مكوّناتُها وتفاعلاتُها، لتجعلَها أنموذجًا متميّزًا في العالم العربيّ والإسلاميّ.

فهذا الأنموذج يعْكس نمط التفكير التونسيّ المتوسّطيّ المعتدل، الذي يضْجر من كلّ ما يرى فيه غلوًّا يعطّل حياته اليوْميّة، ويكبّل انسياب دفق الحرّيّة ونسماتها في حركة فكره ونشاطه. وليست، مثلاً، أسبقية تونس إلى دسْترة الحقوق والحرّيات، ومجلة الأحوال الشخصيّة إلا دليلاً على تجذّر الوعْي الحقوقيّ، والسياسيّ، والفكريّ، والاجتماعي، والمنسجمِ مع التفكير الدينيّ، لدى فقهاء الدين ورجال السياسة.

إنّ تحْويل وجهة البلاد إلى قضايا هامشيّة، ومحاولة فرْض أطروحات

رجعيّة سخيفة، باسْم الدِّين، بل إحياءَ سجالات قديمة في قضايا عقديّة وفقهيّة، وإخضاعَ المجتمع التونسيّ لنمط غريب في التفكير والسلوك، غذّتْه الدغمائيةُ الدينية، والعقلياتُ البدَوية، والزعاماتُ الوهميّة المُعنْونَة، حينًا، بـ"الأسْلمة"، وحينًا بـ"الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر"، وحينًا بـ"الإصلاح"، كلّ هذا صرْفٌ للمجْتمع عن مشاغله الأساسيّة، ومحاولةٌ لجعْل الدّينيّ فوْق الأوْلويّات، ويكون، بمقتضاه، الفهْمُ "السلفيّ" المنغلق والمفارق للمكان والزّمان، هو الذي يسيّر الحركة المجتمعيّة، في سائر مجالاتها.

إنّنا، بسبب هذه الردّة الفكريّة والحضاريّة المخزية، أحْوجُ ما نكون إلى إرادة أبي القاسم الشابّي الذي لمْ تقفْ في سبيله صخور الحياة وأشواكها، ولمْ تسكتْ نفسُه حتى أسمعتْ هذا العالمَ أناشيدها وتغنّت بها لأبناء الحياة، ولمْ يقتنع بالحياة المادّية السخيفة الخاملة، ونذَر حياته ليصغيَ إلى أصوات نفسه الكثيرة الملحّة ولأحلام قلْبه التي لا تموت، ولمْ يركَنْ إلى هذه الحياة الخاوية الفارغة إلاّ ليثور ويتمرّد عليها، وكانت عقيدته أنّه لمْ يُخْلَقْ في هذا العالم إلا ليتغنّى بموسيقى الحياة وأحلامها وليرتّل لهذا الوجود أغاني الحياة والموْت، وأناشيد الحبّ والجمال، وأصداء اللذة والألم[1]، وإلى ثورة الطاهر الحدّاد الذي كتَب في إحْدى خواطره متبرّمًا من سكونيّة الفكر الماضويّ: "الحياة دائمًا تسير وتتشكّل بلا انقطاع، ولكنّها في أذهاننا واقفة عند حدّ ما أخرج لنا الأسلاف من الأفكار والحوادث"[2]، وإلى روح تحرّر عبد العزيز الثعالبي الذي استمات في نصرة الوطنيّة وقال: "إن قضية الوطن أعلى من الجميع وأطهر من أن تُلوّث – بالجرائم وهي أحْوج ما تكون إلى المؤازرة والاتحاد لا إلى التفرقة والانشقاق"[3].

إنّ هؤلاء ومَن عاصرَهُم من ذوي الفكر الحيّ الذي يفْهم، حقّ الفهْم، الدينَ والحياة، قدْ ثارُوا على ثقافة التقليد الساذج، وعلى الجمودِ الخارج عن دائرة التاريخ وحكمةِ المنطق، وعلى أنصار الفُرْقة والفتنة، وأكّدوا أنّ حقيقة الإسلام لا تتعارض مع سنّة الحياة، وأنّ مقاصده السمْحة ورؤيته الواقعيّة تسَعُ التطوّر

---

1 من إحدى رسائل الشابي إلى الشيخ محمد مختار بن محمود بتاريخ أفريل 1931. انظر: هشام بن محمود: م. س. صص 27 – 29.

2 انظر: خواطر الحداد م. س. ص 26.

3 الكلمة الحاسمة ص 72.

نحْو الأفضل بكلّ أشكاله التي تصون إنسانية الإنسان، والتي تبْعث قوادح إبداعه واجتهاده، وترتقي بمستوى عيْشه إلى ما يسْمح به الطموح والتّوْق الفسيح.

لقد علمتْنا النخبة الإصلاحيّة التونسيّة، بمختلف أجْيالها، أنّ الثورة الحقّة هي التي تؤهّل العقليّات لوعْي اللحظة التاريخيّة، إنّها الحركة التي تُقْدر الإنسان على تبْديل نظرته إلى قيوده الاجتماعية ليتخلّص منها، ويتخلص من قيوده الزمنية، فلا يعيش ثقافته على نمط الضمير الخلفيّ الناظر إلى الماضي كمُحدّد للحاضر ومُسيْطر عليه، ولا ينطق فقط بالأسماء التي تعلّمها من الأجداد توارثًا وتكرارًا، ولا يرىً القول الفصْل في تراكم أقوال القدامَى، بل تكون له نظرة متراميَة على المستقبل، تخطّط له، وتُحصي الحاضر والماضي لمعرفته، ولتصوّر مشاكل سوف تُطْرح لتَستنبط لها حلولاً.

إنّ التاريخ في منطق الثورة ليس حركة رجْعيّة، بلْ هو عنصر قوّة لِيُحَطّم الشعب أصنامه، وليَحْيَى حياة الطاقة المتجددة، والنشاط، والنضال، والفرْحة، ورفضِ التقهقر والتلاشي والجهل والعقائد البالية[1].

---

1 ابن عاشور (عياض): الضمير والتشريع، العقلية المدنيّة والحقوق الحديثة ط 1 بيروت 1998 صص 44 – 46.

المصادر والمراجع

أ- الكتب

* بالعربية

- القرآن الكريم.
- ابن الحجاج (مُسْلم): صحيح مسلم. تحقيق: أبو صهيب الكرمي ط. الأردن 1998.
- ابن العربي (أبوبكر): أحكام القرآن. ط 1 دار الفكر 1988.
- ابن جديدية (البشير): تنوير المستنير في بيان معاني القرآن. ط 1 صفاقس تونس 2011.
- ابن حزم (أبو محمد علي): الإحكام في أصول الأحكام. ط 2 بيروت 1981.
- ابن خلدون (عبد الرحمان): المقدمة. ط. دارالكتاب اللبناني د. ت.
- ابن عاشور (عياض): الضمير والتشريع. العقلية المدنية والحقوق الحديثة. ط 1 المركز الثقافي العربي 1998.
- ابن عاشور (محمد الطاهر):

  – أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. ط. تونس– الجزائر 1980.

  – أليس الصبح بقريب. ط. 2 تونس 1988.

  – تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنّة. ط. تونس.

  – تفسير التحرير والتنوير. ط. تونس – ليبيا د. ت.

  – نقد علميّ لكتاب الإسلام وأصول الحكم. ط. تونس د. ت.
- ابن عاشور (محمد الفاضل):

  – الحركة الأدبية والفكرية في تونس. ط. تونس 1972.

  – أركان النهضة الأدبيّة. ط. تونس 1960.
- إبراهيمي (محمد البشير): الطرق الصوفيّة ط 1 الجزائر 2008.
- الأبرش (محمد رياض) (بالاشتراك مع رفيق يونس المصري): الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة. ط. 2 دمشق 2001.
- أبو بكر (سعيد): السعيديات. ط. تونس 1981.

- أبورية (محمود): **أضواء على السنّة المحمّديّة**. ط. 5 مزيدة ومنقحة بيروت د. ت.
- الأجهوري (محمد رضا): **الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية**. ط. 1 تونس 1999.
- أركون (محمد): **العلمنة والدين**. ط. 1 دار الساقي 1990.
- الأسمر (راجي): **ديوان أبي القاسم الشابي ورسائله**. ط. 1 بيروت 2001.
- أمين (قاسم): **المرأة الجديدة**. ط. مصر 1993.
- باقر الصدر (محمد): **اقتصادنا** ط. 20 بيروت 1987
- برّي (عمر بن إبراهيم): **سيف الحقّ على من لا يرى الحقّ**. ط. تونس 1931.
- البغدادي (أحمد): **تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل**. ط. دمشق 1999.
- بن رمضان (فرج): **قضية المرأة في فكر النهضة**. ط. 1 صفاقس تونس 1988.
- بلعيد (الصادق): **القرآن والتشريع**. ط. تونس 1999.
- بن علي (ياسين): **تبديد حيرة مسلمة**. ط. إلكترونية.
- بن محمود (هشام): **علم وشاعر**. ط. صفاقس تونس 2012.
- بن مراد (محمد صالح): **الحداد على امرأة الحدّاد**. ط. 1 تونس 1931.
- بن ميلاد (أحمد) (بالاشتراك مع محمد مسعود إدريس): **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية** (1892 – 1940) ط. بيت الحكمة تونس 1991.
- بن نبي (مالك):
  - **شروط النهضة** ترجمة: عمر كامل مسقاوي – عبد الصبور شاهين. ط 4 دمشق 1987.
  - **في مهبّ المعركة**. ط. دمشق 2002.
  - **من أجل التغيير**. ط 4 دمشق 2005.
- بوحاجب (سالم): **ديوان خطب**. ط. تونس 1913.
- البوطي (محمد سعيد رمضان) (بالاشتراك مع طيب تيزيني): **الإسلام والعصر تحديات وآفاق**. ط 2 دمشق 1999.
- بوعشبة (توفيق): **تونس والإعلان العالمي لحقوق الإنسان** ط 1 تونس 2008.
- الثعالبي (عبد العزيز):
  - **الكلمة الحاسمة**. عرض وتقديم وتعليق: أحمد حسن جغام ط. سوسة تونس 1989.
  - **تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية**. جمع وتحقيق: أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس. تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي. ط 1 بيروت 1987.
  - **تونس الشهيدة** ط 2 بيروت 1988.
  - **روح التحرّر في القرآن** ط 1 بيروت 1985.

- **معجز محمد رسول الله**. تقديم ومراجعة: محمد اليعلاوي ط 3 بيروت 1986.
- **الجمحي (محمد بن سلاّم): طبقات فحول الشعراء**. شرح: محمود محمد شاكر. ط 2 القاهرة 1980.
- **الجندي (أنور): الشيخ عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية**. ط 1 بيروت 1984.
- **حافظ** (صلاح الدين): **صراع القوى العظمى حول القرن الإفريقي** ط. الكويت 1982.
- **حجّي**(لطفي): **بورقيبة والإسلام، الزعامة والإمامة**. ط 1 تونس 2004.
- **الحدّاد** (الطّاهر):
  - **التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة**. تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة. ط. تونس 1981.
  - **الديوان**. تحقيق وتقديم: محمد أنور بوسنينة ط. تونس.
  - **العمّال التونسيون وظهور الحركة النقابية**. تقديم: فتحي الرقيق. ط 1 دار صامد 1997.
  - **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**. ط 4 تونس 1980.
  - **خواطر**. تحقيق وتقديم: محمد أنور بوسنينة. ط. الدار العربية للكتاب 1975.
- **حسين** (طه):
  - **في الشعر الجاهلي**. تقديم عبد المنعم تليمة. ط 3 مصر 1996.
  - **في الأدب الجاهلي** ط 16 مصر 1989.
  - **حديث الإربعاء** ط. مصر د. ت.
  - **ألوان** ط 6 مصر 1981.
  - **مستقبل الثقافة في مصر** ط 2 مصر د. ت.
- **حسين** (محمد الخضر):
  - **الخيال في الشعر العربي** ط. دمشق 1922.
  - **تونس وجامع الزيتونة**. إعداد وضبط: علي الرضا الحسيني. ط. الدار الحسينية للكتاب 2000.
- **الحلبي (محمد علي):** مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ط 1 الأردن 2002.
- **الحليوي** (محمد): **رسائل الشابي**. ط 1 تونس 1966.
- **خالد** (أحمد):
  - **أضواء على البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد ونضال جيل** ط 3 تونس 1985.
  - **الطاهر الحداد فكر تنويريّ ونضال تحريريّ ومعالم على طريق الحداثة** ط. تونس د. ت.

- الخالدي (مصطفى) (بالاشتراك مع عمر فرّوخ): التبشير والاستعمار في البلاد العربيّة ط. بيروت د. ت.
- خلف الله (أحمد): مفاهيم قرآنية. ط. الكويت 1984.
- دحلان (أحمد بن السيد): الدرر السّنيّة في الردّ على الوهّابيّة. ط 1 القاهرة 2011.
- الدرعي (أحمد): حياة الطاهر الحدّاد. تحقيق وتقديم: محمد أنور بوسنينة. ط. الدار العربية للكتاب 1975.
- دروزة (محمد عزة): القرآن والمرأة. ط. صيدا بيروت د. ت.
- الدسوقي (محمد): التجديد في الفقه الإسلامي. ط 1 دار المدى الإسلامي 2006.
- الذوّادي (زهير): الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي. ط. تونس 1995.
- ذويب (حمادي): جدَل الأصول والواقع. ط 1 بيروت 2009.
- رازي (أحمد بن حمدان): كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية. تحقيق: حسين الهمَداني. ط 1 صنعاء 1994.
- الزناتي (أنور محمود): معجم افتراءات الغرب على الإسلام. ط. إلكترونية.
- السباعي (مصطفى): المرأة بين الفقه والقانون. ط 7 الرياض 1999.
- ستودارد (لوثروب): حاضر العالم الإسلامي. تعريب: عجاج نويهض ط 4 دار الفكر 1973.
- سقاف (حسن بن علي): السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية. ط. بيروت د. ت.
- السماوي (أحمد): الاستبداد والحرية في فكر النهضة. ط 1 صفاقس تونس 1988.
- الشابّي (أبو القاسم):
  - أغاني الحياة ط. تونس 1970.
  - الخيال الشعري عند العرب. ط 4 تونس 1989.
  - مذكرات ط 5 تونس 1989.
- الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات في أصول الشريعة. ط 1 بيروت 2004.
- شحرور (محمد): الكتاب والقرآن. سلسلة دراسات إسلامية معاصرة 1990.
- الشرفي (عبد المجيد): الإسلام بين الرسالة والتاريخ. ط 1 بيروت 2001.
- الشرفي (محمد): الإسلام والحرية. ط 2 تونس 2002.
- الشريف (صلاح الدين) (بالاشتراك مع ماهر كمون): الموظّف في القانون التونسي ط. دار إسهامات في أدبيات المؤسسة 1999.
- الطالبي (محمد): أمّة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة ط. تونس 1996.
- الطبلبي (شكيب بديرة): التشريع الإسلامي أمام إشكاليات المشروعية والحداثة، قراءة تحليليّة لتحديات الشريعة الإسلامية. ط 1 تونس 2010.
- طه (محمود محمد):

- الرسالة الثانية من الإسلام. ط. 3 السودان 1969.
- تطوير شريعة الأحوال الشخصية ط. 3 السودان 1979.

• الطويلي (أحمد): الزعيم عبد العزيز الثعالبي: مسيرة نضاله الفكري والسياسي. ط. تونس 2012.
• العباسي (محمد بن يونس توزري): الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري ط. 1 تونس 2009.
• عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة. ط. 2 بيروت 1988.
• عبد السلام (أحمد): دراسات في مصطلح السياسة عند العرب. ط. 2 تونس 1985.
• عبد الوهاب (حسن حسني):
  - شهيرات التونسيات ط. مكتبة المنار تونس د. ت.
  - خلاصة تاريخ تونس. تقديم وتحقيق: حمادي الساحلي ط. تونس 2001.
• عبْده (محمد): فتاوى محمد عبده في التجديد والإصلاح الديني. ط. سوسة تونس 1989.
• عبيد (سوف)
  - حركات الشعر الجديد بتونس ط. 1 تونس 2008.
  - أبو القاسم الشابي، صفحات من الوجود – قصائد نثرية. (جمع وتحقيق) ط. تونس 2009.
• عتر (نور الدين): ماذا عن المرأة؟ ط. 11 دمشق 2003.
• العرباوي (محمد المختار): البربر عربٌ قدامى. ط. 2 تونس 2000.
• العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): فتح الباري بشرح صحيح البخاري ط. 1 القاهرة 1986.
• عطية (جمال) (بالاشتراك مع وهبة الزحيلي): تجديد الفقه الإسلامي. ط. 1 دمشق 2000.
• عمارة (محمد)
  - الإسلام والثورة. ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر د. ت.
  - الإسلام والمرأة في رأي محمد عبْده ط. 1 مصر 2007.
  - الغرب والإسلام، أين الخطأ وأين الصواب؟ ط. 1 القاهرة 2004.
  - السلفيّة. ط. سوسة تونس د. ت.
  - الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية. ط. 1 القاهرة 2003.
  - هل الإسلام هو الحلّ، لماذا وكيف؟ ط. 1 القاهرة 1998.
• عمران (كمال): الثقافة الإسلامية مظاهر من التجريب والتجريد ط. تونس 1992.
• العيادي (سالم) (بالاشتراك مع زهير المدنيني): في الثورة. ط. صفاقس 2011.
• غازي (محمد فريد): الشابي من خلال يومياته. ط. 2 تونس 1987.

- الغزالي (محمد): الاستعمار أحقاد وأطماع. ط. 4 مصر 2005.
- القاسمي (فتحي): العلمانية وانتشارها شرقًا وغربًا ط. تونس 1994.
- القرضاوي (يوسف): الحلال والحرام في الإسلام. ط 14 المكتب الإسلامي 1985.
- القرقوري (فؤاد): أهم مظاهر الرومنطيقية في الأدب العربي الحديث ط. الدار العربية للكتاب 1988.
- قرين (أرنولد): العلماء التونسيون 1915/1873، ترجمة: حفناوي عمايرية — أسماء معلى ط. 1 تونس 1995.
- كرّو (أبو القاسم محمد):
  - أبو القاسم الشابي حياته وشعره. ط. 1 تونس 2009.
  - دراسات عن الشابي. ط. 2 الدار العربية للكتاب 1984.
  - عبقرية الحداد ط. 1 تونس 1999.
- مجموعة من المؤلفين:
  - أمّة اجتمعت في إنسان ط. سوسة تونس 1989.
  - الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد. ط. تونس 1982.
  - الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي ط. تونس 2003.
  - الشيخ الزعيم عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني ط. تونس 1993.
  - الشيخ محمد القاضل ابن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير ط. تونس 2009.
  - الشيخ محمد النخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد. ط. تونس 1997.
  - تونس عبر التاريخ ط. تونس 2007.
  - فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في انحرافات الطرق الصوفية ط. 1 القاهرة 2011.
- المحجوب (عمر): رسالة علماء تونس إلى الضالّ الوهّابي ط. دار المشاريع 2007.
- مقديش (محمود): نزهة الأنظار في عجائب التاريخ والأخبار. تحقيق: علي الزواري ومحمد محفوظ. ط. 1 بيروت 1988.
- مكشّر (نور الدين): زعماء الإصلاح وقضية تعدّد الزوجات. ط. دار البيروني للنشر د. ت.
- مناصريّة (يوسف):
  - الصراع الإيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية 1934 - 1937. ط. سوسة تونس 2002.
  - الحزب الحرّ الدستوري (1919 - 1934) ط. 1 بيروت 1988.
- موسى (آمال): بورقيبة والمسألة الدينية. ط. تونس 2006.
- الميْ (محمد):

- حفلة تكريم كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع". (تقديم وتحقيق) ط. 1 تونس 1999.
- الطاهر الحداد وفكر الاختلاف. ط. 1 تونس 1999.
- الميداني (عبد الرحمان حسن): أجنحة المكر الثلاثة: التبشير- الاستشراق- الاستعمار. دراسة وتحليل وتوجيه. ط. 8 دمشق 2000.
- النفزاوي (محمد الناصر): محمد كرْد عليّ المثقّف وقضية الولاء السياسي. ط. تونس 1993.
- النويهي (محمد): نحو ثورة في الفكر الديني. ط. 1 بيروت 1983.
- نيكسون (ريتشارد): الفرصة السانحة. تعريب: أحمد صدقي مراد ط. دار الهلال 1992.
- يوسف (ألفة):
  - حيرة مسلمة ط. 1 تونس 2008.
  - ناقصات عقل ودين ط. 1 تونس 2003.

* بالفرنسية

- **BEN SAID CHERNI (ZEINEB)** ; *les dérapages de l'histoire chez Tahar Haddad les travailleurs, dieu et la femme*. Ed. Tunis 1993.
- **Khaled (ahmed)** ; *la posterité du traité moderniste de Taher Hadad* . ed. tunis 1974.
- **TLILI (BECHIR)** ; *les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au 19è siecle*. Ed. tunis 2002.

ب- المعاجم والموسوعات

- ابن منظور (محمد بن مكرم): لسان العرب ط 4 بيروت 2005 (جديدة ومنقّحة).
- بدوي (عبد الرحمان): موسوعة المستشرقين. ط. 3 بيروت 1993.
- الزّركلي (خير الدين): معجم الأعلام. ط. 15 بيروت 2002.
- معجم القانون . ط. القاهرة 1999.
- الموسوعة العربية الميسّرة ط. 1 بيروت 2010.

ج- الجرائد والمجلاّت

- جريدة الشعب (تونسية).
- جريدة المغرب (تونسية).
- جريدة الموقف (تونسية).
- الحياة الثقافية (مجلة تونسية).
- المجلة الزيتونية (تونسية).
- المجلة التونسية للدراسات الفلسفية.

- الهداية (مجلة تونسية).
- حوْليّات الجامعة التونسية.
- المنار (مجلة مصرية).
- روافد (مجلة تونسية).
- مجلة الأحوال الشخصيّة.

د- مواقع إلكترونية

- www.tourathripoli.org
- www.aljabriabed.net
- www.annabaa.org
- www.aljarida.com
- www.ibnothaimeen.com
- www.alukah.net
- www.moc.gov.sy
- www.kulsalafiyeen.com
- www.assuaal.net
- www.africanmanager.com
- www.alfikralarabi.net
- www.ahewar.org
- www.doroob.com
- www.ugtt.org.tn
- www.shehrayar.com
- www.tunisie-education.com
- www.almasdar.tn

الفهرس

إصدارات مكتبة علاء الدّين

ع ر	الكتـاب	المؤلف	السّنة	السّعر
1	في التّطبيق النّحوي والصّرفي	عبد الحميد عبد الواحد	1998	4.000
2	وصل التّراث بالمعاصرة: قراءة نقديّة في طرح الماركسيّين العرب	سوين الحبيّب	1998	5.000
3	الفكر الأدبي عند العرب في العصر الحديث: 1950/1900 بحث في التجليّات والأصول والقيمة	البشير بن عمر	2002	10.000
4	النّظام القضائي في البلاد التّونسيّة 1875-1921	الشّيباني بنبلغيث	2002	25.000
5	قراءات في القصص	محمّد الخبو	2003	6.500
6	حبّة الرمّان (قصص)	محمّد بن حمد	2003	4.500
7	الرّحلة في الشّعر الشّعبي	العيدي بلغيث	2003	4.500
8	مدائن الجنون (قصص)	محمّد دمّق	2003	4.000
9	وآخرون منّا ومنهم .. (كتابة قصصيّة)	سالم العيّادي	2003	3.000
10	المدرّج والكرسي: بحوث حول الطّلبة التونسيّين بين الخمسينات والسبعينات	محمّد ضيف الله	2003	6.500
11	أضواء على التّاريخ العسكري في تونس من 1837 إلى 1917	الشّيباني بنبلغيث	2003	10.000
12	الخرّوبة (قصص)	محمّد بن حمد	2004	4.700
13	نقد العقل: منزلة العقل النّظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي	نور الدّين السّافي	2004	8.000
14	فصول في تاريخ الأوقاف في تونس من منتصف القرن 19 إلى 1914	الشّيباني بنبلغيث	2004	7.000
15	إيلات: حوليّات الموت والإغراب الموتور: الكتاب الأوّل (رواية)	فرج محمّد الغضّاب	2004	4.500
16	الوطن لا يطير (قصص)	فاطمة الزّيّاني	2004	4.500
17	الكلمة في التّراث اللّساني العربي	عبد الحميد عبد الواحد	2004	13.000
18	أسطورة الخلق في كتاب السدّ من التّرنيم الطّقسي إلى التّخييل الفنّي	جلال الرّبعي	2004	6.500
19	بحوث في السّرد العربي	محمّد نجيب العمامي	2005	8.500
20	جمعيّة الأوقاف والاستعمار الفرنسي في تونس 1914-1943	الشّيباني بنبلغيث	2005	10.000
21	مقدّمات في علم اجتماع الهويّة	منير السّعيداني	2005	8.000
22	فصول في تاريخ الحركة الوطنيّة في تونس المعاصرة	عروسيّة التّركي	2005	10.000
23	الهجرة الدّاخلية والتّنمية في المجتمع التّونسي: دراسة سوسيولوجيّة	البشير العربي	2005	15.000

24	النّقد الرّوائي العربي الحديث: واقعه وإشكاليّاته من خلال بعض المداخل	محمد الناصر العجيمي	2005	9.000
25	المتّهمون (رواية)	سالم دمدوم	2005	5.000
26	أوقاف عزيزة عثمانة: بين جمعيّة الأوقاف وعروش المثاليث في عهد الاحتلال الفرنسي لتونس	الشّيباني بنبلغيث	2006	8.000
27	الوضعيّة الحدوديّة في القطاع السّياحي: دراسة سوسيولوجيّة لسيرة خيّال	عادل الوشّاني	2006	4.000
28	المثقّف العربي الإسلامي بين ثقافة السّلم وثقافة الحرب	البشير العربي	2006	8.000
29	أثر الأسطورة في لغة أدونيس الشعريّة: بحث في الدّلالة	محمّد الصّالح البوعمراني	2006	12.500
30	ابن خلدون في الكتابات المعاصرة· مدخل ببليوغرافي	محمّد العزيز نجاحي	2006	6.500
31	مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرّواية	محمّد الخبو	2006	6.500
32	الرّقيم: حوليّات الموت والإغراب الموتور: الكتاب الثّاني (رواية)	فرج محمّد الغضّاب	2006	4.500
33	الكرمة الغربيّة (قصص)	محمّد بن حمد	2006	4.500
34	علي النّوري الصفاقسي: عصره، حياته، آثاره	يونس يعيش	2007	15.000
35	الزّيتونيون: دورهم في الحركة الوطنيّة التّونسيّة من 1904 إلى 1945	علي الزّيدي	2007	23.000
36	إسميران (رواية)	فاطمة الزّيّاني	2007	4.500
37	رحلة الجنرال رشيد إلى الجزائر سنة 1847 (تحقيق)	الشّيباني بنبلغيث	2007	8.000
38	مقدّمات في نقد العقل مدخل إلى محاورات التّوحيدي في الإمتاع والمقابسات	جلال الرّبعي	2007	8.000
39	فلسفة الفعل	عبد العزيز العيّادي	2007	7.000
40	استحالات المثقّف والثّقافة والممارسة الثّقافيّة	منير السّعيداني	2007	12.500
41	فن الرّحلة في الرّواية العربيّة من خلال "الأشجار واغتيال مرزوق لعبد الرّحمان منيف"	بلقاسم مارس	2007	5.500
42	داود في الثّقافة العربيّة: الثّوابت والتّحوّلات	زهرة الثّابت	2008	7.000
43	الأوقاف في تونس من تأسيس الوزارة إلى الاستقلال	الشّيباني بنبلغيث	2008	8.000
44	خبر النّقيشة (رواية)	سالم دمدوم	2008	6.500
45	القصّة القصيرة عند زكريا تامر: الانتهاك المنظّم	الأمين بن مبروك	2008	9.000
46	الأجناس الأدبيّة من الضّبط إلى العبور: مقالات وفصول مترجمة	الأمين بن مبروك	2008	5.000

47	استجلاء البصائر واستصفاء السّرائر	عمر بن جمعة النّويلي	2008	21.000
48	أبحاث في تاريخ تونس الحديث والمعاصر	الشّيباني بنبلغيث	2008	10.000
49	قراءات أنتروبولوجيّة: دراسة في كتابات الدّكتور محمّد الجويلي	جلال الرّبعي	2008	7.500
50	معنى الفاعليّة ودلالاته المرجعيّة من خلال شرح الكافية للاستر اباذيّ	فرج محمّد الغضّاب	2008	9.000
51	في تشكيل الخطاب الإصلاحي العربي: تطبيقات على الفكر الإصلاحي التونسي	سهيل الحبيّب	2009	6.500
52	الشمال الغربي "ذاكرة جهة": (جامعة جندوبة – المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة: ندوة قسم التّاريخ 15-16 أفريل 2005) (تنسيق وتقديم)	إبراهيم محمّد السّعداوي	2009	15.000
53	بنية الحضور والغياب في شعر أدونيس: دراسة تأخذ بأسباب التّحليل الفينومولوجي	محمّد النّاصر العجيمي	2009	7.500
54	الفضاء العموميّ ومطلب حقوق الإنسان: هابرماس نموذجا	عبد السّلام حيدوري	2009	10.000
55	أوراق الورد (قصص)	محمد بن حمد	2009	5.000
56	دراسات نظريّة وتطبيقيّة في علم الدّلالة العرفاني	محمّد الصّالح البوعمراني	2009	11.500
57	نبضات (شعر)	عمر بن جمعة النّويلي	2009	5.000
58	هداية الحيران في الجبر والاختيار	محمّد الحبيب السلاّمي، عبد الحميد النّوري، رشيد الحبيّب	2009	
59	شعريّة الالتباس في "صخب البحيرة" لمحمّد البساطي	سهيرة شبشوب معلّى	2009	7.500
60	أسطورة الجسد في "حدّث أبو هريرة قال..." لمحمود المسعدي (طبعة ثانية)	جلال الرّبعي	2009	6.000
61	بورقيبة والأوقاف	الشّيباني بنبلغيث	2009	5.000
62	رسائل الجنرال رشيد إلى الدّولة التّونسيّة خلال مشاركتها في حرب القرم (1854– 1856) (تحقيق)	الشّيباني بنبلغيث	2009	12.500
63	المشهد الآخر في كتابة الذّات في "رامة والتّنّين"	محمّد النّاصر العجيمي	2009	16.000
64	اجتياز الحدود: في مساءلة مفهوم الخطاب السّجالي	محمّد النّاصر العجيمي	2010	12.000
65	بنية الصّورة في شعر المتنبّي: "دراسة إنشائيّة"	المنجي القلفاط	2010	22.000
66	قضايا التّفاضل اللّغوي: "العربيّة أنموذجا" (الجزء الأوّل)	محمّد عمر السّماري	2010	8.000
67	إنّيّة الإنسانيّ ومنزلة الآخر	زهير المدنيني	2010	7.500
68	الفكر الاستشراقي والإسلام	التّهامي الهاني	2010	11.000

69	تخريج الحديث: الضّوابط والمناهج	الهادي روشو	2010	5.500
70	الحركة اليوسفيّة في تونس (1955 – 1956)	عروسيّة التّركي	2011	17.000
71	توظيف الأسطورة ودوره في تنامي الفعل المسرحيّ في مسرحيّة "شهرزاد" لتوفيق الحكيم	خالد السّويّح، مصطفى بوقطف	2011	6.000
72	المدينة الكونيّة في فلسفة كانط (سياسة المعمورة)	زهير المدنيني	2011	9.000
73	الشّيخ محمّد بيرم الخامس: رسائل وتقارير في إصلاح الأوقاف (تحقيق)	الشّيباني بنبلغيث	2011	20.000
75	المطالعة: مقاربات ومحاولات	عزّ الدّين النّاجح	2011	6.500
76	العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة	عزّ الدّين النّاجح	2011	7.500
77	في الثّورة: 1– بيان فلسفي لأجل نخب بديلة 2– الثّورة التّونسيّة بين الخصوصيّة والكونيّة	د. سالم العيّادي زهير المدنيني	2011	7.500
78	دراسات في المسرح	محمّد النّاصر العجيمي	2012	12.000
79	قراءات في التّراث: الإتقان في علوم القرآن للسّيوطي والمقابسات للتّوحيدي أنموذجاً	جلال الرّبعي	2012	7.500
80	نظر في نظر في القصص: مداخل إلى سرديّات استدلاليّة	محمّد الخبو	2012	7.500
81	أقاصيص تجري في غير مجراها	محمّد الخبو	2012	10.000
82	فكرة تاريخ كونيّ من وجهة نظر كوسموسياسيّة	ايمانويل كانط تعريب. زهير المدنيني	2012	5.000
83	حكايات وحكايات (قصص)	هيكل المنيف	2012	6.500
84	الثّورة التّونسيّة ثورة الهامش على المركز	رضا الزّواري	2012	12.500
85	ليفيناص "نصوص مختارة"	ترجمة: عمر بدري	2012	6.000
86	محمود خروف: من روّاد الصّحافة التّونسيّة	الشّيباني بنبلغيث ومحمّد الحبيب السّلامي	2013	7.500
87	القرآن ناسخ ومنسوخ: الإتقان في علوم القرآن للسّيوطي أنموذجا	جلال الرّبعي	2013	8.000
88	الآنسة فيفي (قصص)	قي دي موباسان، ترجمة يونس يعيش	2013	7.500
89	إيقاعات واستشكالات في فلسفة الإثبات	عبد العزيز العيّادي	2013	8.500
90	فتنة الأسطورة وسطوة السّياسة: قراءة في شعر عبد الوهاب البياتي	منجيّة التّومي	2013	12.500
91	الإسهامات التّربويّة في الفكر الخلدونيّ: المقدّمة نموذجا	خليل المنيف	2014	6.000

92	جمال الصّليعي: دراسات ومختارات	جمعيّة مركز البحوث والدّراسات بدوز	2014	5.500
93	أثر من ذاكرة الحكاية (حكايات)	صالح الصّويعي المرزوقي	2014	5.500
94	الخطاب القصصيّ في الرّواية العربيّة المعاصرة	محمّد الخبو	2014	40.000
95	استعارة القوّة في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانيّة)	محمّد الصّالح البوعمراني	2014	23.000
96	ثوْرة النّخبة الإصلاحيّة التّونسيّة: واقعُها - أفكارُها - راهنيّتُها	فتحي بوعجيلة	2014	12.000

كتب الأطفال

1	ياسمينة الشّجاعة	نصّ: نافلة ذهب	رسم رؤوف الكرّاي	2003	2.500
2	أمّي	نصّ: يوسف الشّريف	رسم رؤوف الكرّاي	2005	2.500
3	الشّمس تأتي بالصّباح	نصّ: يوسف الشّريف	رسم رؤوف الكرّاي	2005	2.500
4	السّماء بيت العصافير	نصّ: يوسف الشّريف	رسم رؤوف الكرّاي	2005	2.500
5	صديقان	نصّ: يوسف الشّريف	رسم رؤوف الكرّاي	2005	2.500

"... غير أنّ النّكسة الصّادمة بعد ما سُمِّيَ بـ" ثورات الرّبيع العربيّ ". الّتي لمْ تقمْ، لا سيَمَا في تونس، على الشّعارات الدينيّة، ولمْ يشارك فيها أصحاب التوجّهات الدّينيّة على اختلاف فصائلهم، هي ظاهرة الغلوّ الدّينيّ الذي ارتفعت به، من جديد، أصواتُ المُنادين بنظام الخلافة الإسلاميّة التي تعتبر الدّيمقراطيّةَ وتنافسيّة الانتخابات من الأشكال الغربيّة الكُفْريّة (...)

كلّ هذا وغيره دفعَنا إلى استذكار جهود النّخبة التّونسيّة، في القرن الماضي، الّتي قاومت خطريْن اثنيْن :

* خطر الاستعمار الفرنسيّ
* خطر الجمود الدّينيّ ."

من المقدّمة

الثـ

ISBN : 978-9938-03-021-1





صفاقس - تونس 2014